# الثقافة والمتغيرات

علي القيم



كثيرة هي الأسئلة التي تطرح على بساط البحث في عالم المتغيرات المتسارعة والمستجدات التي ألمت في مجتمع اليوم، والمفكر هو أكثر الناس تحسساً لذاته ولمجتمعه في تحديات الفكر العربي لأنه يواجه جملة من الثنائيات التي تحتاج إلى إجابة...

يواجه ثنائية الحاضر والماضي، هذه الثنائية التي تعتبر أحد أسباب المعضلة العربية العامة، لأنها تتمثل في عدم القدرة على ضبط علاقة الواقع الراهن مع التاريخ وأحداثه واشراقاته المضيئة...

ويواجه ثنائية الفكر والواقع، وتتمثل بصفة خاصة في علاقة العلماء والمثقفين بواقعهم الصيني، هذه العلاقة التي أقل مايقال عنها بأنها غير متوازنة، فرجل الفكر والثقافة – بكل أسف – كثيراً ماينظر إلى محيطه نظرة يحركها النقض والاستعلاء...

ويواجه ثنائية الفرد والمؤسسة، لأن الفرد العربي بشكل عام لايسلم تلقائياً بسلطة المؤسسة عليه، ولأنها لاتقر من جهتها بثقله عليها...

هذه الثنائيات تولدت في مجتمعنا العربي في غضون السنوات الأخيرة بعد أن شبعت من التغذية الايديولوجية والنظريات المستوردة، ونتج عنها مفاهيم وآراء ونزعات كرست أفكاراً ومشاريعاً واستنتاجات لم تعد تشكل رهاناً واقعياً على واقعية مستقبلنا العربي، وبالتالي يتطلب البحث عن أدوات جديدة لحياة جديدة تتطلب نبذ الأدوات القديمة، باسلوب لايخضع للرهانات والنزعات الشمولية، وهذا مايجعل من الوقائع الجديدة التي يخضع لها عالم اليوم، وقائع قائمة على وعي جديد بضرورة فهم المتغيرات خارج سياق العواطف والقيم التي سقطت بسقوط عوامل دولية كثيرة وهنا يأتي الدور الحيوي والهام الذي يمكن أن تلعبه الثقافة في هذا المجال، هذا الدور الذي يمكن أن يطلق عليه اسم «الأمل الثقافي» هذا «الأمل» في اعطاء الثقافة مكانتها اللائقة أو المفترضة، وفتح المجال أمامها واسعاً للقيام بدورها الحقيقي في خدمة المجتمع والتعبير عن طموحات وآمال الجماهير العربية..

ان الثقافة ضمن هذا المنظور الواعي تعني القدرة الإرادية الواعية لخلق جدلية تربط بين هوية الآن الحضارية، والواقع بكامل زخمه وتناقضاته والارادة الواعية الكامنة في ذات الانسان وضمير الأمة للتغلب على كل المقومات والاستعداد للمستقبل والفعل فيه، خلقاً وابداعاً واثباتاً للوجود.. انها الثقافة التي تجعل الانسان وتعده ليكون فاعلاً في نهضة الوطن وبنائه، ودفعه إلى الأمام ليواكب مسيرة المجتمعات المتحضرة السائرة نحو تحقيق ذاتها، انها مسيرة رسم الخطى، وحركة الحياة التي قال عنها السيد الرئيس المناضل حافظ الأسد: «حركة الحياة لن ترجع إلى الخلف» أساسها وهدفها الانسان الذي هو كما قال القائد الأسد: «غاية كل تنمية، ولأنه الأساس الأول والأمتن لكل تقدم نريد إحرازه»..

## الدراسات والبحوث

# في المصطلح الفلسفي
# المادة والامتداد



عدنان بن ذريل

**نتحدث اليوم عن المادة، والامتداد[1]، فلسفةً، (المادة) هي كل شيء يكون مدداً لغيره؛ فمادة الشيء هي أصوله، وعناصره التي يتركب منها، حسيةً كانت أو معنوية، كما في قولنا مادة البناء، أو مادة البحث وماشابه؛**

* عدنان بن ذريل: باحث من سورية، متخصص في الفلسفة، من رواد المناهج الألسنية في الوطن العربي، من مؤلفاته «اللغة والأسلوب»، «اللغة والدلالة».

والمادي هو المنسوب إلى المادة، وهو، من جهة ثانية، مقابلٌ للروحي، كأن تقول قوىً ماديةً، وقوىً روحيةً؛ ومن جهة ثانية، مقابلٌ للصوري، كأن تقول حقيقةً ماديةً، وحقيقةً صوريةً[٢]...

## ١- المادة.

### أ- في التعاريف.

وجاء في قاموس (لالاند)، أنه قديماً، كانت كلمة (مادة) تقصد الموضوعات الطبيعية التي يستهلكها الانسان، أو يبدّل فيها لغاية معينة، وكانت تطلق على الخصوص على أخشاب البناء؛ ولذلك كانت كلمة (مادة) في التعبيرات ذات الأصل الأرسطاليسي، أو المدرسي تقصد:

١- مافي الشيء يؤلف عنصر إمكانٍ فيه، أو عنصر وجودٍ بالقوة، في مقابل ما هو متحققٌ، أو موجودٌ بالفعل..

٢- كل معطى طبيعي، أو عقلي تعمل فعالية الإنسان على إنضاجه، وإكماله، وفي هذين الاستعمالين هي تقابل (الصورة)، كأن تقول مادة المعرفة، في مقابل صورتها[٣]..



وأما في المعنى الحديث، خاصة المعنى الذي هو من أصلٍ ديكارتي، تستعمل كلمة (مادة) تارةً في مقابل (الصورة)، وتارةً في مقابل (الروح)...

أ- في مقابل الصورة -، إذا نحن ميّزنا في موضوعٍ طبيعي:

١- الشكل الهندسي الذي يحدّه في المكان، ٢- مايعطي هذاالموضوع حقيقةً عينيةً، وحضوراً فعلياً، فالعنصر الأول هو (صورة) هذا الموضوع، والعنصر الثاني هو (مادته)، ويقول ديكارت: - المادة هي فقط امتداد[٤] -..

ب - وفي مقابل الروح - ، تقصد كلمة (مادة) ماهو موضوع حدسٍ في المكان، ويمتلك كتلةً آليةً ؛ ويقول كانط:

- المادة هي ماهو متحركٌ في الفضاء -[٥]؛ كما يقول بوترو:

- يمكن ردّ مقومات المادة إلى الامتداد، والحركة [٦]-.

ويضيف (لالاند) أنه في هذا المعنى يقابل البعض مفهوم المادة؛ بمفاهيم: – القوة، والحركة، والطاقة –، والتي يقرنونها بمفهوم الروح، ايسبري؛ في حين يبقي آخرون هذه المفاهيم غير منفصلة عن مفهوم المادة، ويقابلونها بالفكرة الرئيسية، كما يذهب إلى ذلك بيير جانيبه[٧]..

### ب – في المادية

وأما فيما يتعلق بالمادية، فيقول (جميل صليبا) إنَّ المذهب المادي هو المذهب الذي يفسّر كل شيء بالأسباب المادية؛ وفي علم مابعد الطبيعة، هو يطلق على مذهب الذين يقولون أن (المادة) وحدها هي الجوهر الحقيقي الذي به نفسر جميع ظواهر الحياة، وجميع أحوال النفس[٨]..

ويقول (لالاند) في قاموسه، عن الماديّة، انها:

١– أنطولوجيا، هي المذهب القائل بأنه لاجوهر للأشياء غير (المادية)؛ والتي رغم أن الدارسين يختلفون في أوصافها، فهناك طابعٌ مشتركٌ واحدٌ للخصائص التي ينسبونها إليها، وهو أنها تفهم على أنها مجموع موضوعات مفردة، معروضة، ذات شكل معين، ومتحركة، ويحتل كل منها منطقةً معينةً في المكان[٩]..

٢– ونفسياً، هي المذهب القائل بأن الحالات الشعورية ظواهر ثانوية، لا يمكن أن تفسَّر، أو أن تصبح موضوع علم، إلاّ إذا أرجعت إلى الظواهر الفيزيولوجية المقابلة لها؛ وهي وحدها القابلة للتسليك العقلاني، ووحدها القادرة على أن توفرّ وسيلة فعلية، ومنتظمة لإحداث، وتبديل الظواهر النفسية..

٣– وأخلاقياً، هي المذهب العملي القائل بأن الصحة، والوجود الحسن، والغنى، والتنعّم باللذائذ يجب أن تعتبر من الخيرات الأساسية للحياة؛ ويقول هايكل: – المادية الأخلاقية مذهب مختلف عن المادية العلمية؛ إنها اتجاه عمليٌّ للحياة، لاغاية له غير الاستمتاع الحسي الواسع بالملذات[١٠] – ...

### جـ – مناقشات

وفي الملاحظات التي يوردها (لالاند) نسمع (ايكن) يقول أن كلمة (مادية) ظهرت لأول مرة في عصر (روبيرت بويله)؛ وأننا نجدها أيضاً عند (لأيبنتز)،

والذي يقابلها بالمثالية؛ إذ أن النموذجين لهذين المذهبين في نظره هما: أبيقورس، وأفلاطون(١١)...

ويقول (لاشيليه): - أعتقد أننا لانستطيع الدخول دخولاً حسناً إلى معنى كلمة (مادة)، أو كلمة (مادية) إلاّ بالانطلاق من فلسفة أرسططاليس:

كل شيء يحوي:

١- على مايعطيه معناه، وخيريّته، أي فكرته أوصورته؛ ٢- على ماهو مرتكزٌ ضروريٌ لهذه الصورة، والذي بدونه، يظل مجرداً، بالقوة، أو في حيّز الإمكان(١٢)..

ويقول (رافيسون) إن فكرة المادة ليست غير فكرة الشيء الذي تصنع منه شيئاً، باعطائه شكلاً؛ وبذلك هوَ يمرّ من حال هي نسبياً غير محدّدة، وناقصة، إلى حال من التجديد، والكمال؛ وهذا يستتبع أنّه إذا أردنا أن نبحث عن مادة أولى، أو مطلقة، خارج أي شكل، فسوف لن نحصل إلاّ على لاشيء حقيقي(١٣).. ثم يقول:



إن (المادية المطلقة) لم توجد أبداً قط، ولن توجد أبداً؛ والمادية هي مادية هذا المذهب أو ذاك؛ إنها النظرية التي دون أن تذهب إلى النتائج الأخيرة لمذهبها، تفسّر الأشياء بمقوماتها، بما هو غير كامل فيها؛ ثم في هذا التناقض غير الكامل تدّعي أنها تبرّر وجودها بأكمله؛ وحسب تعريف (أوغست كونت): إن (المادية) هي المذهب الذي يفسّر الأعلى بالأدنى(١٤)...

## • - في الفلسفة اليونانية

### أولاً - ديمقريطس

مثل الأيليين، ذهب ديمقريطس (٤٧٠ - ٣٦١ ق.م) إلى أن الوجود واحدٌ، ومتجانسٌ؛ وأن الحركة، والكثرة فيه لا تنكران؛ إذْ يمكن تقسيم الموجود إلى وحدات متجانسة، غير منقسمة، ومتحركة من ذاتها، وغير محسوسة، لتناهيها في الدقة، هي (الجواهر الفردة) تتحرك في خلاءٍ غير متناهٍ، فتتلاقى، وتفترق، ويحدث بتلاقيها، وافتراقها الكونُ والفساد(١٥)..

هذه (الجواهر الفردة) قديمة، لأن الوجود لا يخرج من اللاوجود؛ وهي دائمة، خالدة، لأن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود؛ وهي جميعها (امتداد) فحسب، أو (ملاء) غير منقسم؛ فهي تتشابه بالطبيعة تمام التشابه، وليست لها أية كيفية؛ كما أنها لا تتمايز بغير الخصائص اللازمة من معنى (الامتداد)، أي الشكل، والمقدار...

وليس (الخلاء) عدماً؛ وإنما هو امتداد متصل، متجانس، ويفترق عن (الملاء) بخلّوه من الجسم، والمقاومة؛ ولولا الخلاء لما تمايزت الجواهر، ولما كانت الكثرة، ولامتنعت الحركة.. والقول بالحركة، والكثرة تقتضي حتماً القول بالخلاء، واعتباره بعداً حقيقياً؛ ومن هنا يعتبر (ديمقريطس) الخلاء والملاء علتين ماديتين[١٦]..

وأما الكون والفساد، فإنهما ناشئان من أن (الحركة) منذ القدم تعصف بالجواهر، وتوجهها في كل صوب في الخلاء الواسع، فتتقابل على أنحاء لاتحصى، وتتشابك، وتتآلف في مجاميع هي الموجودات؛ و(النَّفْس) أيضاً مادية، وهي مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، هي الجواهر المستديرة التي تولف النار، وتكون في مراكز الاحساس، والفكر..

والأشياء جميعها، في نظر ديمقريطس، خاضعة للكون والفساد، بما فيها النفس، والآلهة؛ كما أنها موضع استئناف الدور، حسب ضرورة مطلقة، ناشئة عن – المقاومة، والحركة، والتصادم –، دون أية غائية، أو علة خارجة عن (الجواهر)، مثل المحبة، أو الكراهية، ودون أية علة باطنية، مثل التكاثف، والتخلخل، ودون أية كيفية؛ وهذا يعني أن ديمقريطس من أوائل القائلين بالمذهب الآلي..

## ثانياً – أبيقورس

شأنه في ذلك شأن سقراط، والسقراطيين، كان أبيقورس (٣٤١ – ٢٧٠ق.م) يرغب عن كل علم لا يتصل بالأخلاق؛ كما أنه يرى أن (الأخلاق) محور الفلسفة، وغايتها، ويخدمها المنطق، والعلم الطبيعي.. وأما (الفلسفة)، فإنه يعرّفها بأنها:

- الحكمة العملية التي توفّر السعاة بالأدلة، والأفكار[١٧] -..

وفي العلم الطبيعي، اصطنع أبيقورس مذهب (ديمقريطس)، بعد أن أدخل عليه تعديلات؛ فبينما يقول ديمقريطس أن الجواهر الفردة متجانسة، قال أبيقورس إنها غير متجانسة، ولا يمكن تركيب أي شيء، من أية جواهر؛ فبقاء الأنواع يقضي أن تكون الأجزاء حاصلة على مقدار، وصورة لا يتغيران...

ثم إن الجواهر متحركة أبداً في خلاء لامتناه؟ إلا أن علة الحركة باطنية فيها، هي الثقل؛ في حين كان (ديمقريطس) قد سلبها الثقل- وترك الحركة دون علة؛ أن الجواهر في نظر أسبيقورس تتحرك بالثقل؛ غير أن للجواهر في آيه (انحرافاً) عن خطّ سقوطها، فتتحرك من تلقاء نفسها، وتؤلف المركبات...

والارادة هي (الانحراف) في الانسان؛ ونحن نحسّ في أنفسنا بالارادة الحرة، ونصادفها في حركة الجسم في الطبيعة؛ فإذا كان الانحراف متحققاً فينا، فهو متحقق في الجواهر؛ وهذه نقطة يفترق بها أبيقورس عن (ديمقريطس)، فيخرج على الضرورة المطلقة، ويقول بالحرية شرطاً للأخلاق، رغم أن هذه الحرية انحرافاً ليّ لاأكثر..



و(السعادة) هي اللذة الجسمية، كما أن غاية الحياة اللذة؛ ونحن نطلب اللذة، كما أن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة؛ والطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها، لا العقل؛ ومتى تقرر أن (اللذة) غاية، لزم أن الوسيلة إليها فضيلة؛ وأن العقل، والعلم، والحكمة تقوم بتدبير الوسائل، وتوجيهها إلى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة، السعيدة؛ فكل لذة خير، وكل وسيلة إلى اللذة هي خير كذلك

،ثمة ثلاث طوائف من اللذات، (الأولى) لذاتٌ صادرةٌ عن نزعات طبيعية، وضرورية، وهي التي تسكّن آلاماً طبيعية، مثل لذة الطعام، والشراب عند الجوع، والعطش؛ و(الثانية) لذاتٌ صادرةٌ عن نزعات طبيعية، ولكنها غير ضرورية، مثل التي للأغذية المترفة؛ و(الثالثة) لذاتٌ صادرةٌ عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية، ولكنها تقوم في النفس بناءً على ظن باطل، مثل لذة المال،

والجاه؛ والحكمة هي في حسن التعامل مع هذه الطوائف، ورفض غير الملائم منها[١٨]...

## ثالثاً – أرسططاليس

وفي نظر أرسططاليس (٣٨٥ – ٣٢٢ ق.م) ان (الوجود) يقال على أنحاء هي المقولات العشر؛ وهي معانٍ كلية يمكن أن تدخل كمحمولات في القضايا؛ و(الوجود الطبيعي) هو الذي يتعلق بالمادة، في الحقيقة أو في الذهن.. وكل ماهو مادي، هو متحرك؛ والعلم الطبيعي اذن موضوعه الوجود المتحرك حركةً محسوسة بالفعل، أو بالقوة[١٩]..

وهناك ثلاثة مبادئ يمكن بالاستناد إليها تفسير (الأجسام الطبيعية)، وتغيّراتها؛ ويتبيّن ذلك من النظر في (التغيّر)؛ فإنه يقتضي أولاً: موضوعاً يتم فيه، وثانياً: كون هذا الموضوع غير معيّن في نفسه، وإلاّ لايمكن أن يصير شيئاً آخر. ثم ثالثاً: ما يعيّن الموضوع بعد اللاتعيّن؛ الأول (الهيولى)، أو المادة الأولى، والثاني (العدم)، والثالث (الصورة)؛ وهي مبادئ أولية[٢٠]..

و(الهيولى) موضوع غير معيّن في نفسه؛ ولذلك فهي ليست ماهية، ولا كمية، ولا كيفية، ولا شيئاً داخلاً في المقولات؛ وإنما هي (قوة صرف)، وتدرك في ذاتها، ندركها بالمماثلة، كما ندرك الخطّ بغير صورة؛ إذ هوتارة يكون في صورة، أو شكل؛ وتارة يكون في صورة أخرى، أو شكل آخر..

و(الصورة) كمالٌ أولٌ لهذا الموضوع غير المعيّن، أي الهيولى؛ أو هي فعل أول لهذه القوة؛ أي أنها ما يعطي الهيولى (الوجود بالفعل) في ماهيةٍ معيّنة؛ فهي معقولة لأنها فعل؛ بل هي ما يعقل من الشيء؛ وباتحادها مع الهيولى يتكوّن الشيء...

وليس ثمة صورة طبيعية مفارقة للمادة إلا (النفس الإنسانية)، قبل اتصالها بالبدن، أو بعد انفصالها عنه بالموت؛ وهناك (صور مفارقة أصلاً) هي الله، والعقول المحركة للكواكب؛ وماخلا هذه الصور، فالمعقولات ليست قائمة

بذاتها، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة[٢١]..

### هـ - في التراث العربي الاسلامي

تميّز الفكر الفلسفي في التراث العربي الاسلامي بأخذه بنظرية الفيض التي قال بها أفلاطون، وعمل المفكرون العرب المسلمون، وخاصة الفارابي، وابن سينا على شرحها، وتطويرها...

### أولاً - الفارابي

وقد قال الفارابي (٨٧٠ - ٩٥٠ م.) بالفيض، والذي وجده يلائم حسّه الديني، إلاّ أنه في شرحه له راح يستعين بفكر أرسطاليس، ومنطقه[٢٢]، وبنظريته الواجب والممكن، الاسلامية، التي قال بها الجويني إمام الحرمين، وترتكز إلى التفرقة التي أقامها أرسطاليس بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، والتمييز بالتالي بين الممكن، والضروري...

ومؤدّى النظرية أن (الممكنات) لا يتشكل بعضها من بعض إلى ما لانهاية، بل يتحتم أن تنتهي عند كائن هو علة نفسه، وعلة العلل بأسرها، وغير مفتقر إلى علة خارجة عنه توجده، هو الله؛ وإلاّ وقعنا في دور، ومحال...

إن الله واجب الوجود، وهو عقلٌ دائمُ التعقل، ومن تعقله الدائم ينبثق كائنٌ بسيطٌ، قريبةٌ طبيعتُه من طبيعة الواجب، يسمّيه الفارابي (العقل الأول)؛ وهو أيضاً دائم التعقل، وبالتالي هو مصدر للفيض، ولكن تعقله متعدّد؛ فهو يفكر في الواجب الذي أوجده، كما يفكر في نفسه؛ فينشأ عن تفكيره في الواجب (عقل ثان)، كما تنشأ عن تفكيره في نفسه كرة السماء الأولى؛ ثم عن العقل الثاني ينشأ عقل ثالث، كما تنشأ الكواكب الثابتة..

ويستمر الفيض، كلما فكّر العقل بالواجب صدر عنه عقل جديد، وكلما فكر بأنه ممكن بذاته صدر جسم سماويّ؛ فيتوالى انبثاق العقول، كما تتولّد في سياقها أجرام (الكواكب السيارة)، وهي: - زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، ثم القمر[٢٣] -؛ ثم عن (العقل العاشر) يفيض عالم الكون

والفساد: فتَنْبَثِق (الصورة)، وهي من طبيعة النفوس، كما تَنْبَثِق (الهيولى)، وهي من طبيعة الأجسام..

ولا فرق بين طبيعة الواجب، وطبيعة العقول التي صدرت عنه؛ فكما أنه يتعقل، فينشأ الفيض عن تعقله، تتابع العقول الفيض بتعقلها، فتشارك الواجب في الابداع؛ ومن هذه العقول يتكون (العالم السماوي) الذي يقابل (عالم المادة).

ويظل العالم السماوي يؤثّر في العالم الأرضي، لولا أن (العقل العاشر) يظل تأثيره هو الأبين؛ لأنه هو الذي يهيء (الهيولى) لقبول (الصورة)، ويكوّن العناصر الأربعة، ثم سائر المخلوقات، الانسانَ، والحيوان، والنباتَ، والجماد..

## ثانياً – ابن سينا

ومثل الفارابي، قال ابن سينا (٩٨٥ – ١٠٣٩ م.) الفيض، كما قال مثله بنظرية الواجب والممكن: فالله واجب الوجود يتعقّل نفسه ضرورةً، فيكون تعقله سبباً لوجود (العقل الأول) ضرورة أيضاً؛ وهذا العقل ممكنٌ بذاته، واجبٌ بغيره؛ إنه يدرك واجب الوجود، كما يدرك نفسه، لذلك ينشأ بالفيض عن ادراكه واجب الوجود (العقل الثاني)، كما تنشأ عن ادراكه نفسه نفس الفلك الأقصى المحيط..



وعلى هذه الشاكلة تنبعث العقول العشر، نفوسها وأفلاكها؛ وترتيبها عند ابن سينا هو نفسه عند الفارابي؛ لولا أن الفارابي جعلها أحد عشر عقلاً، في حين أن (ابن سينا) أخرج الله واجب الوجود من سلسلة الفيوضات، ليترك له تفردّه بعزلته، وكمالاته؛ وهكذا تتحرك الأفلاك، كما يتحرك العالم في حنينٍ، وشوقٍ إلى واجب الوجود المعشوق الأول، كي تدركه..

والعقول تتحرك في كمال ذواتها، ويطلق ابن سينا عليها مصطلح ملائكة؛ والأدنى منها مشوقٌ إلى الأعلى؛ وهي تؤثّر في نفوس الأفلاك؛ والأفلاكُ تؤثر في (عالم الكون والفساد)، والذي هو عالم ماتحت القمر، وهو أيضاً يتحرك لينتقل من النقص إلى الكمال، ومن القوة إلى الفعل؛ إن العالم بحركته يجعل (الإنسان) يتحرك ليتصل بالعقل العاشر، الذي هو العقل الفعال؛ ومتى بلغ الانسان كماله تغلّب على الشر[٢٤]..

قال الفارابي ان العالم وُجِدَ ابتداءً من (هيولى) أزلية اتصلت بالصورة، فخرجت من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فكان العالم؛ إلا أن ابن سينا قال ان الانتقال من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل لا تحدثه الصورة بذاتها، ولاالمادة بذاتها، وإنما هو يعود إلى (علة) خارجةٌ عنهما، هي (واهب الصور)؛ الأمر الذي سمح له بالتمييز بين القديم بالذات، والقديم بالزمان؛ وتقرير أن العالم هو في الوقت نفسه قديم، محدث...

## القديم بالذات

(القديم بالذات) هو علة ذاته، ولم توجده علةٌ خارجةٌ عنه، أي الواجب الوجود بذاته؛ و(القديم بالزمان) لا أول له في الزمان، غير أنه مفتقر إلى علة خارجة توجده، لأنه ليس علة نفسه؛ وهذا الاعتبار يصدق على العالم؛ و(العالم) بالتالي قديمٌ محدثٌ معاً؛ قديمٌ، باعتبار الزمان، ومحدثٌ، باعتبار العلة، أي واجب الوجود الذي أبدعه...

وفي رأي (ابن سينا) أن الصورة توجد مع (المادة)، ولكنها ليست موجودةً عن المادة؛ وهناك في رأيه (صور) تفارق المادة، وصور تلازمها، فالعقول المفارقة، وخاصةً العقل العاشر الفعّال، تحمل رسم صور العالم الأسفل، وتشاركها الحركات السماوية في فعلها، فتُعِدُّ (المادة) لتلقّي هذه الصور، وعندها ترتسم هذه الصور في الموجودات الأرضية..

يقول ابن سينا إن ارتسام الصور في العقول المفارقة، والعقل العاشر الفعّال يكون على جهة التفعيل، وان ارتسامها في العالم الأسفل يكون على جهة الانفعال: وهذا يعني ضرورة وجود اعتبارٍ ثالثٍ يجمع بين الصورة، والمادة، هو (واهب الصور)؛ إلا أن الفيض الالهي توقّف عند العقل العاشر الفعّال، ومنه انبعثت الصورة، والمادة، فَتَوَلّدتْ من اجتماعهما العناصر، والموجودات الأرضية كافة(٢٥)...

## ثالثاً– تعاريف متنوعة.

واتماماً للفائدة، نورد فيما يلي بعض التعاريف للمادة، والصورة،

وغيرهما، وردت في رسائل الحدود العربية[٢٦].. ففي (رسالة الحدود)، لجابر بن حيان، نجد:

- (علم العقاقير) على ضربين: حجرٍ، وهو المادة، وعقاقيرُ يدّبر بها[٢٧].. وحدّ (الحرارة) أنها غليان الهيولى[٢٨]، وهي حركتها في الجهات كلها[٢٩].. وحدّ (البرودة) انها حركة الهيولى من محيطها إلى مركزها[٣٠].. وحدّ (الرطوبة) أنها مادة الحرارة في حركتها، وغذاؤها المحيي لها[٣١].

- وفي (رسالة الحدود والرسوم)، للكندي، نجد:

- (الهيولى) هي قوة موضوعة تحمل الصور، منفعلة[٣٢].. و(الصورة) هي الشيء الذي به الشيء هو ماهو[٣٣].. و(العنصر) هو طينة كل طينة[٣٤].. و(العلل الطبيعية الأربع): مامنه كان الشيء، أعني عنصره؛ وصورة الشيء التي بها هو ماهو؛ ومبتدا حركة الشيء التي هي علته؛ وما من أجله فعل الفاعل مفعوله[٣٥]..

- وفي (رسالة الحدود الفلسفية)، للخوارزمي، نجد:

- (هيولى) كل جسم هي الحامل لصورته: فإذا أطلقت فإنها تعني طينةالعالم، أعني جسم الفلك الأعلى، ومايحويه من الأفلاك، والكواكب، ثم العناصر الأربعة، ومايترتب عليها[٣٦].. و(الصورة) هي هيئة الشيء التي تتصوّر الهيولى بها، وبهما معاً يتم الجسم[٣٧].. و(الجسم) مؤلف من الهيولى، والصورة؛ ولا وجودَ لهيولى تخلو عن الصورة إلا في الوهم، وكذلك لا وجود لصورة تخلو عن الهيولى إلاّ في الوهم[٣٨]..

- وفي (رسالة الحدود)، لابن سينا نجد:

- (الهيولى المطلقة) هي جوهر، وجودُهُ بالفعل إنما يحصل بقبوله لصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورةٌ تخصّه إلا معنى القوة؛ ومعنى قولي لها (جوهر) هو ان وجودها حاصلٌ بالفعل لذاتها؛ ويقال (هيولى) لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما؛ وأمراً ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس إلى مافيه موضوعاً[٣٩].

– و(المادة) تقال اسماً مرادفاً للهيولى، وتقال مادة لكل موضوع يقبلُ الكمال باجتماعه إلى غيره، ووروده عليه يسيراً يسيراً[٤٠].. و(العنصر) اسم للأصل الأول في الموضوعات، فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صوراً تتنوّع بها كائنات عنها، إما مطلقاً، وهو الهيولى الأولى، وإما بشرط الجسمية[٤١].. وهذه الأشياء التي هي الهيولى، والموضوع، والعنصر، والمادة، والاسطقس، والركن يقال بعضها مكان بعض.[٤٢]. –

وفي كتاب (المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين) للآمدي نجد[٤٣]:

– أما (المادة) فعبارة عن أحد جزأي الجسم، وهو محل الجزء الآخر منه[٤٤].. وأما (الصورة) فعبارة عن أحد جزأي الجسم، حال في الجزء الآخر منه[٤٥].. و(العلة المادية) ان كانت لم تقترن بها الصورة الممكنة لها سميّت إذْ ذاك هيولى، وإن اقترنت بها الصورة الممكنة لها، سمّيت إذْ ذاك موضوعاً[٤٦]..

## ٢ – الامتداد

### أ – لالاند



جاء في قاموس لالاند أن مصطلح (امتداد) يقصد منه:

١– صفة الأجسام في أن تكون في المكان، وتحتل جزءاً منه.

٢– هذا الجزء نفسه..

٣– وبالاستعمال المجازي، طابع مايمتد على مساحة معينة؛ فيقال امتداد الفكر، أو الذاكرة، أو امتداد النفوذ؛ أو يمتد في الزمان، كامتداد عدة قرون[٤٧]..

ويقول (لالاند) إنّه بالنسبة إلى استعمال ديكارت لمصطلح امتداد، فإن (ديكارت) يبدأ بالتمييز بين المكان، والامتداد، بين المحل الداخلي، والمحل الخارجي؛ إلا أن هذا التمييز ليس في نظره غير تمييز تقليدي، وموقت؛ ولذلك يختم تقريره بقوله:

– نحن لا نميّز قط بين المكان، والامتداد في الطول، والعرض، والعمق؛ ولكنا أحياناً نعتبر (المحل) كما لو أنه في الشيء الذي يحلّ فيه؛ وأحياناً أيضاً

كما لو أنه كان خارجاً عنه؛ إنَّ (الداخلي) لا يختلف بأي شكل عن (المكان)؛ إلا أننا نأخذ أحياناً (الخارجي)، إما على أنه المساحة التي تحيط بالشيء الموضوع فيها، أو على أنه المساحة على العموم، والتي هي ليست جزءاً من هذا الجسم أو ذاك[٤٨]..

ويضيف (لالاند) إن الكِبَر بفتح الباء، أو العِظَم بفتح الظاء، المدرك مستقلاً عن أية صفة حسية هو ما يطلق عليه (مالبرانش) مصطلح: - الامتداد المعقول -، كما في موضوعات الجبر، والتحليل الرياضي..

وأما في لغة الفلسفة المعاصرة، فإن مصطلح (امتداد) يستعمل في الغالب بمعنى الجزء الذي يحتله الجسم في المكان؛ فالامتداد هو الخطّ، أو المساحة، أو الحجم المحدود، ولذلك هو بالنسبة إلى المكان كما المدَّة هي بالنسبة إلى الزمان[٤٩]..

ثم يقول أنه بدلاً من استعمال مصطلح (امتداد) للدلالة على صفة كون الأجسام في المكان، أو احتلالها جزءاً منه، من الأفضل استعمال مصطلح (ماصدق) إيكستنسيون لذلك، ويقول ديكارت في كتابه المبادئ: - إن ما صدق المكان أو المحل الداخلي لا يختلف عن ما صدق الجسم[٥٠]. - ك٢، ص١٦.



**ب - صليبا**

وجاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا عن (الامتداد) مايلي:

- الامتداد في اللغة الانبساط؛ تقول امتد الشيء انبسط، وامتد السير طال، وامتد النهار تنفّس، وامتد الماء كثر، وامتد نظره إلى الشيء طمح ببصره إليه؛ وللامتداد عند الحكماء عدة معانٍ:

١- الامتداد هو (الصورة الجسمية)، أو هو كون الأجسام موجودة في المكان، حالة بجزء منه؛ قال (ابن سينا): - الامتداد الجسماني يلزمه التناهي، فيلزمه الشكل -، الاشارات، ص٩٥؛ ومعنى ذلك أن الامتداد الجسماني متناهٍ، والشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل؛ فالامتداد المتناهي هو اذن ذو شكل..

٢- الامتداد جزءٌ من المكان؛ وهو متناهٍ؛ أما المكان فغير متناهٍ.

٣– وقد يجيء الامتداد بمعنى (البعد)، كما في قول (ابن سينا): – وليس الجسم جسماً بأنه ذو امتدادات ثلاثة معروضة –، الشفاء، ١. ٥، أي أبعاد ثلاثة، وقوله في كتاب النجاة: – إن الجسم ليس هو جسماً بأن فيه بالفعل أبعاداً ثلاثة. –، ص٣٢٧.

ومن هذا القبيل أيضاً قول (ابن طفيل): – فلم يجد شيئاً يضم الأجسام كلها إلا معنى (الامتداد) الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة التي يعبر عنها بالطول، والعرض، والعمق –، حي بن يقظان، ص٦٨. وقوله: – ثم تفكر في هذا (الامتداد) إلى الأقطار الثلاثة هل هو معنى الجسم بعينه؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر، هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه، كما أن ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد: واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذات الصور. –، ص٦٩.

٤– وقد يطلق (الامتداد) مجازاً على مايمتد من الأشياء، حتى يبلغ مدى بعيداً، أو قريباً، فتقول امتد به السير، وامتد به النهار، أو البحر، وامتد البصر، أو الفكر.



٥– وقد فرق (ديكارت) بين الامتداد والمكان، فقال لا فرق بينهما، بالقياس إلى الجسم، إلا من حيث أن (الامتداد) خارجي، و(المكان) داخلي؛ فاذا نظرت إلى الحيّز من حيث أنه داخلي للجسم سمّي هذ الحيّز مكاناً، وإذا نظرت إليه من حيث أنه صورة خارجية للجسم سمّي امتداداً؛ فالحيز الداخلي هو المكان، والخارجي هو الامتداد؛ إلا أننا كثيراً مانطلق الامتداد على السطح المحيط بالجسم مباشرة، أو نطلقه على السطح بصورة عامة، فلا يختص بجسم دون جسم، بل يشمل الأجسام كلها؛ ويرى (ديكارت) أن الامتداد هو الصفة الأساسية المقوّمة للمادة، فكما أنه لا مادة دون امتداد، كذلك لا امتداد دون مادة[٥١].

## جـ – في الفلسفة الحديثة

في العصور الحديثة، تباينت مواقف الفلاسفة، والمفكرين من المادة، كما تباينت مذاهبهم في تمثلها، وفيما يلي أبرز الاتجاهات في ذلك...

## ١- الاتجاه الآلي الهندسي

ويمثل هذا الاتجاه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)، والذي استناداً إلى مبدأ البداهة، وأيضاً مبدأ ضمان الله للأفكار يقرّر وجود جوهرين متغايرين ينقسم إليهما الوجود: الامتداد، والفكر..

فأنا أحسُّ في نفسي ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بأشياء حسية، ومادام هذا الميل طبيعياً فهو صادرٌ عن الله؛ ومن حيث أن الله صادقٌ لا يخدعني فلابد أن يكون خلق أشياء مقابلة لأفكاري..

إن الماديات موجودة اذن؛ ويجب أن أراجعَ أفكاري بحَذَر، حتى يقتصر تصديقي على ما أراه واضحاً، متميزاً؛ وما أتصوّره واضحاً في الأشياء يرجع إلى أنها (امتداد) فحسب، والمادة بالتالي موجودة..

إن (المادة) تفرض نفسها على أنها ذات امتداد، أي ذات طولٍ وعرضٍ، وعمقٍ؛ والامتداد المحيط بنا، أي ما نسميه بـ (المكان) هو أيضاً ماديّ؛ ويجب اعتبار العالم مادةً مستمرة، أو ملاءً شاملاً، لا تستطيع حركةً صادرةً عن جزء من المادة: أي الجسم أن تجري فيه إلاّ بدفع الجزء المجاور له آلياً.

والمادة متحركة حركةً متصلة؛ وقد حركّها الله منذ الخلق، وشرّع لها قوانين ثابتة؛ وهي ثابتة بثبات الله؛ وتأثير كلّ جسم في آخر يجري بالاصطدام، وتنوّع القوانين الطبيعية صدى لتنوّع أشكال الاصطدام؛ وبما أن كل الظاهرات المادية يمكن ارجاعها إلى اختلافات في الدفع، وفي الشكل، فالطبيعة مجرد آليات، هي ميدان الدراسة الهندسية الرياضية.

## ٢- الاتجاه الروحي النزوعي

ويمثله لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦)، والذي يعتبر جميع الموجودات عبارة عن ذات روحية، أو مونادات، هي قوىً متجهةٌ إلى العقل بذاتها..

فمن جهة، إن (المونادا) قوةٌ، وتوجّهٌ، وهي حاصلةٌ على تلقائية، ولا تفعل بتحريك محركٍ مغاير لها، كما هي الحال في المادة عند أرسطاليس، وديمقريطس، وديكارت؛ على العكس، إن المونادا حياةٌ، ونزوعٌ، وهي حاصلةٌ على ضربٍ من الادراك، به تقوم وحدتها..

إن المادة في نظر لايبنتز كثرةٌ بحتةٌ؛ فكل جسم مهما افترضناه صغيراً فهو ممتد؛ وكل امتداد هو بالتالي منقسم؛ ومن هنا مهاجمة لايبنتز لآلية كل من ديمقريطس، وديكارت؛ إن (ديمقريطس) بتقريره أن (الذرّة) جوهرٌ ماديٌ فردٌ قد أفقدها وحدتها؛ في حين أن (ديكارت) بتقريره أن (الامتداد) هو الجوهر الحقيقي للجسم لايستطيع تفسير قصور الجسم، أي مقاومة المادة للحركة(٥٤).

ويَخْلُصُ لايبنتز إلى أن المونادا جوهرٌ فردٌ صوريٌ، أي ذرةٌ روحيةٌ؛ وهي وجوديةٌ، وفي الوقت نفسه محكمةٌ، وغير منقسمة.. إنها تتمتع بأنها ذات استقلال ذاتي، كما تتصف بأنها محدودة، أي أن لديها مانعاً داخلياً متفاوت التأثير تبعاً لنوعيتها، مانعاً هو يتجلى في تشوش إدراكاتها..

هذه (الظلمة) النسبية، المتفاوتة البرون، والتي تصادفها المونادا ضمن ذاتها، هي: – المادة، والتي مع ذلك تتصور أنها ناشئةٌ عن حقيقةٍ موجودةٍ خارج ذاتها؛ وهذا معناه أن المادة عائقٌ داخليٌ يمنع نزعات المونادا من التحقق التام.

ولكن، بما أنه يمكن اعتبار نموّ المونادا كنموّ (ذاكرة) تُغْنى باستمرار، لأن كلّ ادراكٍ جديدٍ ينضم إلى الادراكات الأخرى ينيرها ولذلك فإنّ خير مايوصف به المبدأ، الذي يعين نموّها، هو اعتباره امتناعاً عن التذكر، وعلى التجربة؛ ومن هنا تعريف لايبنتز (المادة) أنها:

– روحٌ موّقتٌ –، أي أن المادة فكرٌ جامدٌ، عادم الذاكرة، مستعصٍ على التقدم..

## ٣– الاتجاه الجدلي العقلي

ويمثله هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١)، والذي يرى أن الوجود معنى هو أكثر المعاني تجريداً وأوسعها صدقاً، وأنه ليس شيئاً، لأنه قابل لأن يكون كل شيء. وان تعقله هو في الوقت نفسه تعقل اللاوجود، أو العدم..

في حين أن الوجود الحقيقي في نظره، هو الموجود الواقعي (المركّب من النقيضين)، الوجود، واللاوجود، أو العدم؛ أي الموجود الذي ليس على تمامه،

وانما هو يصير.. وان (الصيرورة) بالتالي في نظرهم هي صميم الوجود، وسرّ التطور فيه..

إن المحرك الذي يظل يُغْني الصيرورة الشاملة هو (التناقض)؛ وهو نوعٌ من الضرورة الداخلية تدفع الحقيقة الواقعية إلى (انكار ذاتها) باستمرار، وإلى أن تضع نقيضها قبالتها، كما تتخطّى هذا التضاد إلى تركيبة أعلى..

هذه الوتيرة الثلاثية يسميها هيجل بـ (الجدلية)؛ وهي موجودة في نظره، في كل فترة من الفترات التي اجتازتها، وتجتازها الصيرورة العامة؛ إذْ أنّ المطلق، كروح أو عقل كلي، ومبدأ خالق منظم، يتحرّك حركةً جدلية[٥٥]..

فمثلاً (الفكرة الخالصة) تتفتح خارج ذاتها، فتعطي (المكان)، والذي هو تلاصقٌ محضٌ؛ والمكان بدوره يعطي (الزمان)، والذي هو تتابعٌ محضٌ؛ ثم للتخلص من هذا التضاد يظهر (المحل)؛ وكذلك (المحل) يُوَلّد (الحركة)؛ ثم يندمج المحل، والحركة، فتكون (المادة)؛ وعلى هذه الشاكلة تفتحت الطبيعة خارج ذاتها على شكل أشياء مادية، ذات حركات[٥٦]..

## ٤ – الاتجاه الحركي الحيوي

ويمثله برغسون (١٨٥٩ – ١٩٤١)، والذي كان يتحاشى أن تصنّف آراؤه في مسلك الآراء المثالية، معتبراً أن (التيّار الحيوي) هو المحرك الوحيد للتطور الخالق العام.

في هذه الحركة المبدعة، التي هي وحدها حقيقية، كما كان يرى لايبنتز[٥٧]، أن (المادة) في نظر برغسون ليست سوى مظهر للتباطؤ الذي فيها، أو الاسترخاء الذي لها، والاتجاه هنا هو بالأحرى اتجاه حيوي[٥٨]، أكثر منه روحاني، أو فكري، أو عقلي...

إن العقل في نظره قوة قايسة، أي هي تقيس الأشياء؛ وأن مجاله هو المكان، والمادة؛ إلاّ أنه عاجزٌ عن تصوّر (الحركة)، وعن تفسيرها؛ فهو عندما يتناول (الزمان، والكيف) يترجم عنهما بلغة المكان، والكم.. إلا أن المعرفة الحقة هي (الحدس)، والذي يدرك الموضوع في ذاته؛ ونحن لا نزاول الحدس إلا نادراً

بسبب مايقتضيه من توتر نفسي، في النّفاذ إلى باطن الموضوع، ومتابعته في صيرورته.

وأمّا (المادة)، فقد نشأتْ منْ وَهَن (التيار الحيوي)، أو توقفه؛ ففي وقت ما، وفي نقاط ما من المكان نبع (تيّارٌ حيٌ)، واجتاز أجساماً كوّنها على التوالي، وانتقل من جيل إلى جيل، وانقسم بين الأنواع الحيّة، وتشتّت بين الأفراد، دون أن يفقد شيئاً من قوته، بل انه يزداد قوة، كلما تقدم، ويزداد (شعورية)؛ فهو في النبات سبات، وجمود؛ وفي الحيوان، هو غريزة، وفي الانسان، هو عقل..

إن (المادة) شيءٌ نفسيٌ تجمّد، وتمدّد؛ كما نُشاهدُ ذلك في أنفسنا حين ندع فكرنا يجري اتفاقاً، فيتبدد في آلاف الذكريات، تتمازج وتنتشر، فتتراخى شخصيتنا، وتتنزل في اتجاه المكان؛ أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة، ويرتفع خطّاً كثيفاً، دقيقاً، ثم يهبط على شكل مَرْوَحَة، وقد انفصلت نقاطه المتراصة، وتباعدت، وتساقطت في مساحة أوسع..

(المادة) حدٌ أدنى من الوجود، والعقل: إنها شيءٌ نفسيٌ، متراخٍ، صار متجانساً، وقابلاً محضاً؛ المادة متجانسة في جميع أجزائها، وباقية هي هي؛ والظواهر المادية كثرة من الأحداث المتمايزة، المتعاقبة، بخلاف الظواهر النفسية التي هي (تيار غير منقطع)، وتقدم متصل من الكيفيات المتداخلة؛ إن الحياة النفسية تلقائيةٌ، وخلقٌ مستمرٌ، وديمومةٌ؛ وان العالم أجمع هو أيضاً ديمومة، أي تقدم متصل؛ وخلق، وتحديد..

## ٥- الاتجاه المادي الفيزيولوجي

مع طلائع القرن الثامن عشر أخذت الفيزيولوجيا، أي علم وظائف الأعضاء تتحول إلى علم تجريبي، متحرّرة أكثر فأكثر من النظرات الميتافيزيقية المتعلقة بالنفس(٥٩)، لتصبح خاضعةً للقوانين الثابتة، شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية اللاعضوية...

كتب (لاميتري) حوالي عام ١٧٥٠ كتابه عن الانسان الآلة؛ ثم أدخل (فوغت)، و(هاكل) الأفكار الداروينية التطورية إلى مجال أبحاثهم العضوية؛ و(النفس) أصبح ينظر إليها على أنها - خاصية كالكهرباء - (لاويتري)، وأن الدماغ - يفرز الفكر - (كابانيس، وفوغت)..

وغالباً مايضيفون أن (المادة)، إذا ضمت إلى (القوة) تستطيع أن تفسر ظواهر الكون (بوختير، موليشوت حوالي عام ١٨٥٠).. وهذه الاعتبارات تستند إلى بديهية بسيطة، هي أن – (المادة) تتصف بالحياة، والحسّ –، (كابانيس)، وانها من طبيعتها مجهزة بخصائص تتبدى على شكل نشاط حي، أو ذهني[١٠]...

ثم حوالي عام ١٨٥٠ عمل كارل ماركس على توطيد المادية العلمية، نحا فيها نحواً جدلياً، عارض فيه هيجل معارضة جذرية؛ المهم أن (المادة) أصبحت كما قال لينين: – متمتعة بحركية ذاتية، أي أنها قادرةٌ بحكم طبيعتها على توليد الحركة، والحياة، والفكر[١١]. – وهكذا دواليك.



## الهوامش

(١) – انظر للكاتب في مجلة المعرفة: – الروح والنفس –، العدد ٢٢٩؛ و – **الوجود والعدم** –، العدد ٢٣٢؛ و – الخير والشر –، العدد ٢٤٠؛ و – **الطبيعة والذات** –، العدد ٢٤٥؛ و – المثال والواقع –، العدد ٢٥٨..

(٢) – المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، بيروت ١٩٧٩، جـ٢، ص٣٠٦، ٣١٨.

(٣) – قاموس لالاند الفلسفي، ط ١١، ص٢٩٥.

(٤) – عن مبادئ الفلسفة، ك٢، ص٢٢، لالاند ص٥٩٧.

(٥) – الأسس الميتافيزيقية لعالم الطبيعة، ص٢١، نفس المصدر، ص٥٩٩.

(٦) – عرضية قوانين الطبيعة، ف٤، نفس المصدر، ص٥٩٩ أيضاً.

(٧) – في كتابه المادية المعاصرة، الفصل الرابع.

(٨) – المعجم الفلسفي، السابق الذكر، ص٣٠٩.

(٩) – لالاند، ص٥٩٢؛ ويقول (وولف): – نسمّي ماديين الفلاسفة الذي يقولون إنه لايوجد غير الموجودات المادية.

(١٠) – التاريخ الطبيعي للخليقة، جـ١، ف٢، لالاند، ص٥٩٢.

(١١) – لالاند، ص٥٩٥.

(١٢) – لالاند، ص٥٩٦.

(١٣) – لالاند، ص٥٩٧.

(١٤) – نفس المصدر، والصفحة؛ ويقول (موريس بلونديل): – لامعنى لمادية تكون خالصةً؛ ان المادية اتجاه أكثر منها مذهب؛ وقد أحسن أوغست كونت صنعاً حين

اقترح أن تعرّف، بأنها تفسير الأعلى بالأدنى.
(١٥) – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصر ١٩٣٦، ص٤٩، ومابعدها.
(١٦) – أرسطاليس، مابعد الطبيعة، م١، ف٤؛ والكون والفساد، م١، ف٨.
(١٧) – يوسف كرم، ص٢٨٧.
(١٨) – نفس المرجع، ص٢٨٩، ٢٩٥.
(١٩) – المرجع نفسه، ص١٧٠ ومابعدها.
(٢٠) – نفس المرجع، ص١٧٤.
(٢١) – ثم انه يجعل من الهيولي، والصورة علتين ذاتيتين يتكون منهما الشيء، وأيضاً يعلم بهما كيف يتكوّن هذا الشيء..
(٢٢) – وأما (أفلوطين) فانه لم يحدّد معنى الفيض، ولاعمله، بل اكتفى بالاشارة إلى أنه في حدوثه يُشبه الأرج الضائع من الزهر، والنور المنبعث من الشمس، والبرودة الشائعة من الثلج.
(٢٣) – هذا النحو من ترتيب الكواكب هو نفسه الذي نجده عن أرسطاليس، كما نجده في كتاب المجسطي لبطليموس، وسنجده نفسه عند ابن سينا.
(٢٤) – في رأي ابن سينا أن (الشر) عارض في الوجود، ويعود إلى نقص في كمال الصورة: و(المادة) في نظره شر، لأنها وليدة الامكان، وعنها ينشأ التعدد، والتناقضات.
(٢٥) – وهنا يلاحظ الدارسون التقارب الذي بين أفلاطون وبين ابن سينا: فأفلاطون يجعل (المعقولات) ذات وجود مستقل، قائمة بذاتها في عالم المثل؛ ويجعلها ابن سينا قائمة بالعقل العاشر الفعّال؛ و(الوجود) في نظر ابن سينا، كما هو في نظر أفلاطون على ثلاثة أنواع: وجودٌ ناقصٌ متصلٌ بالمادة التي تحجب الحق، والنور، ووجودٌ عقليٌ يجرده الذهن الانساني عن لواحقه الحسيّة، ووجودٌ أكمل يقوم عند أفلاطون في عالم المثل، وعند ابن سينا في العقول المفارقة، والعقل العاشر الفعّال..
(٢٦) – اعتمدنا للتعريف بآراء الفارابي، وابن سينا على كتاب: – أعلام الفلسفة العربية – ، لكمال اليازجي، وأنطون غطاس كرم، ط٤، بيروت ١٩٩٠؛ وكتاب: – تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية – ، لعبده الشمالي، ط٤، بيروت ١٩٦٩؛ في حين اعتمدنا في هذه التعاريف على كتاب: – المصطلح الفلسفي عند العرب –، لعبد الأمير الأعسم، ط٢، مصر ١٩٨٩..
(٢٧) – المعجم الفلسفي عند العرب، ص١٦٧..
(٢٨) – يعلق عبد الأمير الأعسم في ص١٧٨ من كتابه المعجم الفلسفي عند العرب، فيقول ان مصطلح الهيولي، المعرّب عن اليونانية هيلوج أو المادة ماتيريا يرد في هذه التعاريف لأول مرة في المصادر العربية الفلسفية: ثم في ص٢٨١ ينوّه باستعمالاته عند أرسطاليس، وجابر بن حيان، والكندي، وابن سينا، والغزالي، والخوارزمي، والجرجاني، والتوحيدي..
(٢٩، ٣٠، ٣١) – المعجم الفلسفي عند العرب، ص١٧٨.

(٣٢، ٣٣، ٣٤) – نفس المصدر، ١٩١.

(٣٥) – المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٣٦، ٣٧، ٣٨) – نفس المصدر، ص٢١٠.

(٣٩، ٤٠) – المصدر نفسه، ص٢٤٤، ٢٤٥.

(٤١، ٤٢) – نفس المصدر، ص٢٤٦، ٢٤٧، ومعظم هذه التعاريف سيستعيدها في مبناها الأساسي الغزالي في رسالة الحدود، ص٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣.

(٤٣) – يتحدث الآمدي عن (العقل الهيولي)، وهو القوة النظرية حالة عدم حصول الآلة التي يتم بها التوصّل إلى الادراك، مثل قوة الطفل بالنسبة إلى معرفة الأشكال الهندسية؛ ويعلّق عبد الأمير الأعسم على ذلك فيقول أن المصطلح نجده عند ابن سينا، والغزالي، كما نجده عند الجرجاني، وابن رشد حيث النعت هو هيولاني، ص ٣٦٦.

(٤٤، ٤٥) – المعجم الفلسفي عند العرب، ص٣٧٠.

(٤٦) – نفس المصدر، ص٣٨١.

(٤٧) – لالاند، ص٣٠٤.

(٤٨، ٤٩) – نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(٥٠) – لالاند، نفس الصفحة..

(٥١) – المعجم الفلسفي، جـ١، ص١٣٣، ١٣٤.

(٥٢) – وذلك استناداً إلى تقريره وجود (الأفكار الغريزية)، أو الفطرية؛ والتي هي ليست مستفادة من الأشياء، ولا هي مركبة للارادة: ولكن النفس تستنبطها من ذاتها، وتمتاز بأنها واضحة، جلية، بسيطة، وأولية، وتؤلف الحياة العقلية، مثل فكرة الله، والنفس، والامتداد، والحركة، والعدد، والزمان، وهكذا..



(٥٣) – ديكارت يعتمد هنا على (الامتداد المتخيل)، وليس على الامتداد المعقول الذي سيعتمد عليه مالبرانش.

(٥٤) – بالنسبة لهذه الاتجاهات الحديثة عموماً اعتمدنا على عدة مصادر، نخصّ بالذكر منها تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، مصر، ١٩٤٩.

(٥٥) – بعد أن يعارض (الروح المطلق) نفسه بالطبيعة، يميل بالضرورة إلى التغلب على هذا التعارض، بأن يستعيد نفسه، بمعرفة نفسه، بوتيرة ثلاثية أيضاً؛ فنجد أولاً (الروح في ذاته)، أو الروح الذاتي، أي الفرد مقر الظواهر الشعورية؛ وثانياً (الروح لذاته)، أو الروح الموضوعي، أو المجتمع؛ وثالثاً (الروح في ذاته ولذاته)، التركيبة العليا للروح الذاتي، والروح الموضوعي، أي جملة الحياة الروحية للوجود، كما هي تجلت في الفن، والدين، والفلسفة..

(٥٦) – وبالنسبة إلى (الطبيعة) التي هي المظهر الخارجي الذي يعارضُ المطلق، وينافيه، فإنها تتطور في نفس الوتيرة الثلاثية: فهناك أولاً (الطبيعة في ذاتها) المتمثلة في الميكانيكا، أي جملة القوانين الآلية التي تعبر عن مطلق الجسمية، أو الوجهة الكمية في الأجسام؛ وثانياً (الطبيعة لذاتها)، أي جملة القوانين الفيزيائية، الكيميائية

التي تعبّر عن الوجهة الكيفية؛ ثم ثالثاً (الطبيعة في ذاتها ولذاتها)، أي الجسمُ الحيّ، حيث (الحياة) كلٌ نامٍ، يذيب نموّه كي يحافظ على بساطة لذاته، وفي ذاته؛ ومن هنا هي روحٌ حيٌ، حقيقته الفكرة؛ ان الحياة أول صور الفكرة؛ إنها تحمل الموت، وتبقى فيه.

(٥٧) – تميزت فلسفة لايبنتز بنزعتها التوفيقية، اذ راحت توفّق بين القول بالعلمية، والقول بالمادة الحية، ثم القول بالصور الفاعلة التي قال بها أرسططاليس؛ ومن هنا انتقاد (لايبنتز) لفكرة ديكارت القائلة بأن (المادة) امتداد فقط؛ إذ رأى أن ما في الأجسام من (قصور) يجعلها تقاوم الحركة؛ وبالتالي اعتبر (المادة) ظلمةً نسبيةً، هي (عائق داخلي) يمنع الموناد من نزوعها التام.. وأما (أسبينوزا) فقد أمعن النظر في (الامتداد)، و(الفكر) عند ديكارت، فلم يرَ فيهما جوهرين متغايرين مستقل بعضهما عن بعض؛ بل رأى فيهما صفتين من صفات الله، أي طريقتين من طرق تجلياته، يكشفان عن النزوع المبدع..

(٥٨) – كان تاليس، وهيراقليطس، ثم أفلوطين، والرواقيون يعتقدون أن مبدأ العالم المادي (ساهية حية)؛ فهناك نار صنّاع، أو نفس كلية، أو نسمة نَفَس بفتح الفاء، تنتقل في المادة، تبث فيها الحياة؛ وفي هذا التوتر الكوني المبدع عفوياً، تكون (المادة) أشبه بارتخاء، أو تباطؤ نسبي، وهو ما سيقول به أسبينوزا أيضاً، ومؤخراً برغسون..

(٥٩) – إلى جانب أن (ديكارت) عمل على تبيان أن (العضوية الحية) ليست سوى مجموعة معقّدة من (الآليات)، أي مجموعة من جزئيات الامتداد ذات أشكال مختلفة، ومتمتعة بحركات مختلفة، فقد كان يؤمن أن ثمة (نفْساً) بتسكين الفاء روحية فوق الآلة الحية لدى الانسان.

(٦٠، ٦١) – نقلاً عن كتاب المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، لفرانسوا غريغوار، ترجمة نهاد رضا، مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ، ص٧٢.

❋ ❋ ❋

# الدراسات والبحوث

# اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر عبد الله العروي نموذجاً



محمد عزّام

**كثر النقاش، في السنوات الاخيرة، في اشكالية الاصالة والمعاصرة، دون أن ينتهي الى اجماع في الرأي. ومنطق الخطاب العربي يضمنّ كلمة (الاصالة) معنى خاصا يجمع بين مفهومي الخصوصية والابداع.**

---

(*) محمد عزام: باحث وناقد سوري. له عدد من المؤلفات، منها: الأسلوبية منهجاً نقدياً

الا ان العرب اليوم لا يستطيعون القول بأن لهم حضارة حديثة. فاذا ربطنا الاصالة بانجازات الماضي فقط تاه كلامنا عن القصد، لانه يشير الى تاريخ بائد. واذا ربطناها بالانجازات الحالية كان كلامنا فارغا، لان ثقافتنا الحالية مقتبسة عن الغرب. يبقى حل معقول هو ان نربط الاصالة بطموح العرب وما يرغبون في تحقيقه مستقبلا. وهذا هو معنى (الاصالة) عند العروي.

بيد ان السائد في الفكر العربي المعاصر هو ان «الاصالة» منهج يصاقب «المعاصرة». وكلا المنهجين المتناقضين يضع مشروعه الحاضري: الاول يقوم على التراث والماضي. والثاني يقوم على الغرب والحاضر.

بالاضافة الى ان مفاهيم: التراث، والانبعاث، والاصالة، انما هي مفاهيم محدّدة تاريخيا واجتماعيا، ومرتبطة ببنية النخبة الحاكمة، ولهذا فان برنامج الاصالة في صورته المطلقة، انما هو وسيلة الى رفض التحديث الغربي، والتمسك بالتراث، وبالتالي تكريس التخلف والمحافظة على الاوضاع السائدة والتشكيلة الاجتماعية ونفوذ النخبة التقليدية. رغم ان استيراد المنتجات الاستهلاكية الترفيهية لا يمس الرموز التراثية بشيء. اما برنامج المعاصرة او التحديث فقد دعا اليه، منذ فجر النهضة، المثقفون المتنورون، بهدف الخروج من الوضع البائس المتخلف. لهذا تجاوزوا التراث الماضوي الى التراث الانساني المشترك، بهدف اللحاق بركب الحضارة العالمية.

انهما برنامجان نقيضان. وليسا كما يرى العروي «يتفقان في الهدف: محو التخلف»(١). ذلك انهما يفترقان في الغاية: فالاصالة تحافظ على الموروث، والمعاصرة تتجاوزه. وهما بالتالي متجاوزان، لان الانتلجنسيا العربية لم تأخذ بهما حرفيا، بل «وفّقت» برنامجا ثالثا «توفيقيا» من كليهما. بالاضافة الى ان كليهما يستمد قوته من ضعف الاخر، وكلاهما ينتقد الاخر، ويعجز عن رد النقد الموجّه اليه. والتجاوز يتطلّب شروطا ثلاثة: احياء التراث، واستيعاب منطق الحضارة العصرية، وتحقيق نبوغ وابداع عصري يعترف به العرب وغير العرب. ولكي تتوفر فرص النبوغ لاكبر عدد ممكن من الناس في شتى المجالات، فلابد

من تجريب طرق جديدة. والثورة التربوية هي شرط أساسي لتهيئة الجو للابداع الفكري. ولكنها تستلزم امرين: اثبات معرفة المحيط الطبيعي كهدف اول للتربية، وتطوير منهجية تعليم اللغة.

### ١- كيف يتم الانبعاث الحضاري؟

ينبغي، في البدء، تحديد ما هو الانبعاث الحضاري؟ وهل ما ندعو اليه هو «انبعاث» أم نهوض حضاري؟

في الانبعاث معنى العودة الى ماض منمذج. وفي النهوض اتخاذ لنموذج ولكنه قطعا ليس الماضي. فأيهما نختار؟: الانبعاث أم النهوض؟ هذه هي مشكلة العرب منذ مطلع عصر النهضة حتى اليوم. ولو حلّت هذه الاشكالية لكان في حلها حل لجميع أزمات العرب الراهنة.

واذا كان منطق الخطاب العربي الراهن يتمثل في العاطفية، والخيالية، واللغوية، والتوحيدية في النظرة الى الكون، واللاأخلاقية النظرية، والنفعية العملية، فهل يمكن لمثل هذا الخطاب ان يقدّم العرب؟

يجب ان يتم النهوض، لا الانبعاث، على يد العرب انفسهم. فكلما استهلك العرب منتجات حضارة، دون ان يشاركوا في تطوّرها، فانهم في وضع اسوأ من الوضع الذي عرفوه منذ ان احتل العنصر التركي مركز الصدارة في العالم الاسلامي. والعروي حين يؤكد على «الانبعاث» فانما يراه استعادة لموقع العرب القيادي للحضارة في القرن الرابع الهجري(٢). فهل يمكن هذا؟

ان النظريات الحضارية المثالية التي ترى ان حياة الحضارات كحياة الافراد: شباب، ونضج، وهرم. والتي ترى ان كل امة قد حملت مشعل الحضارة في فترة زمنية معيّنة، ثم اسلمته الى أمة أخرى ناشئة. هذه النظريات لاتسرف في التفاؤل فتجعل ان بامكان أية أمة متخلفة ان تلحق بالامم المتقدمة، فكيف تتجاوزها لتصبح قائدة لها!!

صحيح ان «الانبعاث» الحضاري العربي مشروع العرب جميعا، ولكن مفهوم الانبعاث يختلف من اتجاه فكري الى آخر. فالانبعاث عند السلفي يعني

العودة الى التراث، بينما يعني لدى التقدمي استيراد الفكر الاشتراكي ومنجزاته، في حين يعني لدى القومي التوفيق بين الاصالة والمعاصرة، بين الماضي العربي والحاضر الغربي. ولهذا ينبغي، بدءا، تحديد هذا المفهوم قبل طرحه، كي لايصبح مفهوما عائما كمعظم المفاهيم التي دخلت حياتنا الحديثة.

كانت الحركات التأصيلية تكتفي بالحضارة العربية الزاهية التي افاءت بظلالها على الغرب. ولم تكن تهتم بالميدان العلمي. بعد ان أصّلته وتجاوزته الى آفاق روحية اغنى، الامر الذي جعلها ضعيفة، عسكريا وسياسيا، امام هجمات المغول والتتر.

وفي عصر النهضة قبلت الاتجاهات السلفية التقنيات الاوروبية، ولكن بعد ان جردتها من كل مضمون ثقافي، فنظرت الى العلم نظرة اداتية صرف، وميّزت بين الغاية والوسيلة. ويظهر المثقف الليبرالي الذي يطلع على الحضارة الاوروبية، مباشرة أو بوساطة اللغة والكتب، فيؤمن بها، ويرى ضرورة الاخذ بخطواتها من اجل انقاذ مجتمعه من التخلف المرير.



ومن هنا يقف الاتجاهان المتناقضان متعارضين: السلفي يرغب في ابقاء القيم الروحية «الاصيلة»، ويكتفي باخذ التقنية فقط. والليبرالي يرغب في ادخال التقنية الى جانب القيم الاجتماعية والسياسية والفكرية الى المجتمع المتخلف فيحكم المتنوّرون الغربيون على ماضي مجتمعهم حكما قاسيا، ويرون انه اخفق بسبب الاستبداد والطغيان، ويطرحون البديل: لبرالية غربية في الحكم والثقافة وكي لايقطعوا الجذور مع الثقافة السلفية فانهم يقولون بقومية عامة. هكذا انعكست الثقافة اللبرالية في اذهان متنوّري عصر النهضة في مصر (لطفي السيد، وطه حسين مثلا)، وفي المغرب (محمد عزيز الحبابي والشخصانية) وهؤلاء هم ضحية اغراء الغرب، في تلك المرحلة من المواجهة. وتنعكس اللبراليا في اذهانهم، في الوقت الذي تواجه فيه تلك اللبرالية في اوروبا ذاتها هجوما من كل جانب.

لكن هذه الليبرالية المستوردة لا يمكن ان تنطبق على المجتمعات العربية، ذلك ان الليبرالية الغربية هي ثورة الطبقة البورجوازية على الاقطاع في اوروبا. واذا كانت هذه الطبقة واضحة المعالم في المجتمعات الاوروبية، فانها ليست كذلك في المجتمعات العربية التي هي مجتمعات اقطاعية وقبلية وبورجوازية، دون تحديد ملامح او سمات خاصة بكل طبقة فيها، وانما هنالك تداخل كبير بين الطبقات، فالمجتمعات العربية ليست مجتمعات بورجوازية محضة. من هنا جاء تطبيق الليبرالية الغربية في مؤسستها الكبرى: المجلس النيابي واجهة شكلية تخفي نفوذ الاقطاع والبورجوازية الكبيرة. وانها لا يمكن ان تكون اداة تحويل اجتماعي جذري، ذلك ان النظام البرلماني هو طريقة البورجوازية الغربية في الحكم، وجزء من البناء الفوقي لتلك المجتمعات، لذا جاء تطبيقه في بعض الاقطار العربية مجرد نقل لواجهة غربية مقطوعة عن جذورها السياسية والاقتصادية. ولهذا بقيت البرلمانية في وطننا مجرد نسخة مزيّفة عن البرلمانية الغربية، ولم تستطع مواجهة مهام النضال القومي.



وبعد حروب الاستقلال الوطني لم يعد بالامكان لحركات التحرر الوطني ان تقتصر على تحقيق الاستقلال السياسي والتوقف عند هذا الحد، لانها ان فعلت ذلك تكون قد خدمت اغراض الاستعمار بنفس القدر الذي تخدم فيه المصالح الوطنية. ان التحرر السياسي، في عصر الاستعمار الجديد الذي بات يعتمد على وسائل النهب الاقتصادي والتخريب الثقافي، اصبح يحرر البلدان المستعمرة او التابعة من ضريبة بسيطة، بينما يخلص الدولة المستعمرة من نفقات عسكرية باهظة وتوتر اجتماعي كبير. ولكن الشعوب لا تناضل من اجل علم ونشيد وطنيين فحسب، وانما من اجل تحسين اوضاعها الاقتصادية والاجتماعية والحضارية، لذلك فان فرز القوى الوطنية، بعد رحيل المستعمر، هو المهمة الاساسية في عهد الاستقلال. والتناقض الرئيسي في هذا العهد يصبح بين البورجوازية الحاكمة ومجموع الشعب، ذلك ان البورجوازية «الوطنية» في العالم الثالث كفئة تابعة لبورجوازية المتروبول انما تعيش على الوساطة، وعلى

تسويق البضائع الاجنبية في السوق المحلية. وهذا يعني ان البورجوازية «الوطنية» حليفة الاقطاع في بلدان العالم الثالث هي عاجزة عن تحقيق الثورة الديمقراطية وعاجزة عن تصنيع بلدانها، لانها -بحكم ارتباطها بالاقطاع- تفقد صفتها الثورية، وهي تتردّد كثيرا في التاميم لانها ترى فيه هجوما على مبدأ «الملكية الخاصة» التي يهددها في ملكيتها، لهذا ينبغي، من اجل تحقيق الاستقلال الاقتصادي وتجاوز التخلف، الانتقال من مرحلة التحرر الاقتصادي الى مرحلة التحرر الاجتماعي. ولن يحقق ذلك غير الجماهير الكادحة.

**٢- العرب والغرب:**

عندما خرجت اوروبا من اوروبا، وسيطرت على العالم، بعد ان دفعتها رأسماليتها الصناعية الى تجنيد الجيوش واحتلال منابع الموارد اللازمة لتشغيل المصانع، وفتح اسواق البلدان المتخلفة امام منتجات الدول المتقدمة. لم تكتف اوروبا بفرض سيطرتها واحتلالها هذا. بل لابد لها من تغليف «البرشامة» المرّة بقليل من السكر، فاوجدت فرية «التمدن» والتحضر، والحماية. فالبلدان المتخلفة -في نظر البلدان المتقدمة- «قاصرة»، وتبتغي حمايتها حتى تشبّ عن الطوق! وجاء الاستعمار بأجمل نعت له، وجعل الدول المحمية تتبناه، ألا وهو «الاستعمار» الذي يعني الإعمار. ومن هنا كان الغزو الثقافي الغربي لهذه البلدان مترافقا مع الغزو العسكري، ان لم يكن قد سبقه كتمهيد له. هكذا غالبا ما رافق احتلال الارض احتلال العقول.

لكن الكفاح المسلّح ضد الاستعمار كان بالمرصاد. وقد رافقه كفاح آخر على المستوى الثقافي تمثّل في رفع راية الاصالة في وجه التغريب من قبل النخب المثقفة في البلدان المتخلفة ثقافة تقليدية. من هنا جاء التعارض بين الثقافتين: الاستعمارية والوطنية التقليدية. وظل هذا التعارض مسوّغا لفترة زمنية معينة هي مرحلة الصدام الاول وما بعده. ثم تلى ذلك فترة استقرار نسبي تم فيها تلاحق الافكار الجديدة مع المجتمع التقليدي بعض الشيء، الامر الذي جعل وفودا من الشباب تتربّى تربية جديدة، وتتفتح على المبادئ اللبرالية، من

خلال المدارس والبعثات. وقد حملت هذه الاجيال -بنسب متفاوتة- شعار اللبرالية، وعملت من اجل تثبيت القيم الجديدة في مجتمعها التقليدي.

وبعد الاستقلال ينشأ صدام جديد، وان لم يكن تناقضا رئيسيا: بين المواطنين أنفسهم، ممن تثقف بالثقافة الغربية ومن لايزال محافظا على ثقافته التقليدية. الاولون يهولهم ما يكبّل الوطن من اغلال التخلف، وما يرضخ له من قيود استعمارية. والاخرون يرون ان مقاومة الاستعمار، والخلاص من التخلف، لن يكونا الا بالعودة الى الماضي، لاستمداد القوة منه لمجابهة العدو. هكذا يحدث استمرار نسبي في الفكر التقليدي (جانب منه لا يقبل الاصلاحات). كما يحدث انقطاع نسبي في اتجاهات منه (جانب منه يقبل التقنية وبعض الاصلاحات الجزئية الغربية). ويدخل الساحة الفكرية اتجاه جديد هو الاتجاه اللبرالي. هكذا تفرض اوروبا على العالم المتخلف اسلحتها، وثقافتها، وبضائعها، وحتى آلهتها. فالعالم المتخلف مفتوح امامها: آسيا نائمة، وافريقيا جاهلة، والشرق منحط، وتركية مريضة. هكذا يبدأ عصر اوروبا في المستعمرات، عصر الاصلاحات والاخذ بالتقدم الحضاري الجديد. وتجد الدولة التقليدية نفسها بعد الهزيمة العسكرية، راضخة لسلسلة من المتطلبات: فتح اسواق تجارية للبضائع الاوروبية، فرض القوانين الاوروبية، والتنظيمات وفق الاسس الاوروبية.



وفي مرحلة تالية تردف اوروبا الجندي والتاجر الاوروبي بالمدرب العسكري والمستشار المالي الاوروبي لتأمين «مصالحها». وتجد الدولة التقليدية نفسها ترضخ، تدريجيا، لجملة من الاصلاحات المفروضة التي تقوّض من أسس المجتمع التقليدي.

### من يقود المعارضة؟

انهم رجال الدين والنخب الثقافية كحامية للقيم الدينية والثقافية، فهي ترى ان وضعها سيتدهور، وان قيمها ستهتز، فتنطلق بهجومات عنيدة ضد الثقافة الجديدة. لكن فئات منها تحاول قبول بعض الاصلاحات، مقابل فئات

محافظة جداً ومتشددة ولا تقبل بالجديد اطلاقا، من هنا ينقسم التقليديون الى : محافظين، و«معتدلين». كما ينقسم اللبراليون الى: متطرفين، ومعتدلين.

هكذا يبدأ عصر الاصلاحات في الدولة التقليدية التي يرى فيها التقليديون ان الضعف فيها ليس مرده الى التأخر الصناعي، بل الى «الانحراف» عن المبادئ الروحية، وان الاصلاح الذي ينبغي مباشرته ليس اصلاحا عسكريا أو سياسيا، ولكنه اصلاح أخلاقي، الغاية منه العودة الى صفات الاجداد العظيمة. وكان لهذا التساهل من جانب القائلين بالاصالة عاقبة اتاحة المجال للتأثير الاوروبي في ان يتعمق.

هذه المرحلة التالية التي تم اللقاء فيها والتآلف بين الحمل والذئب، واستطاعت فيها بعض الاقطار العربية التحرر من ربقة الاستعمار المباشر، لكنها لم تستطع التخلص من الافكار الغربية الجديدة التي وجدت فيها الطريق الافضل الى بناء شخصيتها الوطنية والقومية، فأصبح داعي التغريب، المثقف العربي اللبرالي هو قائد هذه المرحلة اللبرالية. واذا كان سلفه السلفي يشجب الفكر الغربي، ويقبل بأخذ بعض التقنية الصناعية فقط، فان اللبرالي تجاوز هذا الموقف الى أخذ الفكر الغربي والسلوك الغربي من أجل التقدم الذي يتوخاه.



ولكن مأساة المثقف اللبرالي تكمن في انه عندما يحكم على مجتمعه بالتخلف، وعلى ماضي أمته بالهوان، فانه يعزو اخفاق مجتمعه الى الاستبدادية الشرقية. ولذلك تبدو في ظل هذه الهيمنة اللبرالية الحرة نزعات مثل تبسيط قواعد اللغة، وتبسيط الاساليب، واشاعة الثقافة الديموقراطية، وتعزيز الشعور القومي على غرار القوميات الاوروبية في القرن التاسع عشر.

ومن الطريف ان هؤلاء اللبراليين الذين أغواهم الغرب، وبدأوا رجال سياسة قد انتهوا رجال تربية، وكرسوا أنفسهم لهذه المهمة. في عزلة تدريجية، بعد أن رأوا ان تيار الحياة الجديدة قد تجاوزهم، وان التقدم الذي كانوا يطالبون به قد تحقق، وزيادة. وان الثقافة بدأت تميل الى جهة لم يكونوا يحسبون لها حساباً، تلك هي الاشتراكية، وان رجلا جديدا بدأ يدخل عالم

الثقافة. انه ليس رجل سياسة، ولا بورجوازيا، وانما هو تقني، يؤمن بالعلم والصناعة، وينتمي الى الطبقة العاملة او الفلاحية او البورجوازية الصغيرة. انه يعمل بصمت، ومثابرة، لا يتشدق بالخطب الجوفاء التي كان يجيدها رجال السياسة.

هكذا يتم الاهتداء الى الثورة من قبل مثقفي الطبقات «الصاعدة». بينما ينعزل مثقفو الطبقات المنهارة (الاقطاعية، والبورجوازية الكبرى) وساستها، وغالبا ما يعودون الى التراث ينهون فيه أيامهم (لطفي السيد، والعقاد). والاساس الاجتماعي لهذا الاهتداء -كما يرى العروي[٣]- الاخفاق في تحرير النظام السياسي، وتأخر التصنيع، وتشكل بورجوازية صغيرة نامية أخذت تزاحم البورجوازية الكبيرة.

وهنا يصبح التحديث شاملا لمعظم قطاعات الحياة، وذا اتجاهين: اتجاه ليبرالي متجاوز تحمله الطبقات العليا في المجتمع، واتجاه اشتراكي متنام تحمله الطبقة البورجوازية الصاعدة التي تتطلع الى استلام السلطة في البلدان المستقلة حديثا، والتي تعبّر عن هذا الطموح في نظريات وأدبيات أحزابها القومية الاشتراكية. وبعد ان تجاوزت الليبرالية التقليدية، جاءت الاشتراكية فتجاوزت الليبرالية.

وفي حين كان الليبراليون يرون إن الحركات الاصلاحية السلفية قد أخفقت بسبب تطلعها الى الوراء، الى الماضي، وإن المجتمعات المتخلفة اذا ما ارادت التقدم فينبغي أن تتبع خطى اوروبا، اذا كان الليبراليون قد هاجموا التقليديين. ورأوا أن مشروعهم لا يحقق التقدم المنشود، فان «الثوريين» الجدد قد رفضوا -بدورهم- المشروع الليبرالي، بعد اخفاق نظامه السياسي، وصعود البورجوازية الصغيرة المدينية وهي تحمل آمالا عريضة في التصنيع والقومية ومجتمع «كل» الطبقات، ولكن هؤلاء «الثوريين» قد وقعوا في ما وقع به أسلافهم الليبراليون. فاذا كان مثقفو البورجوازية الكبيرة قد انتقوا نتفا من القيم البورجوازية الاوروبية في الحرية، والمساواة، والعدالة، والنظام النيابي،

والدستوري، فان البورجوازية الصغيرة تدير ظهرها للغرب الذي سقطت قيمه من خلال سقوط الطبقة البورجوازية التي كانت عميلة له، وتلتفت الى الشرق الاشتراكي فتستمد منه -أيضا- نتفا من فكره الاشتراكي في الملكية العامة، والتأميم، وتحديد الملكية الخاصة. وتمزج هذا كله بمنتقيات من تراثها البورجوازي، موفقة بين التراث (الماضي). والمعاصرة (الحاضر).

ولكن هذا التوفيق لم يكن اكثر من تلفيق لمشروع هجين سرعان ما سقط، أيضا، في الوطن العربي. ولم يعمّر اكثر من عشر سنوات. ففي مطلع السبعينات سقط هذا الفكر «الثوري» تحت أرجل المصالح الامريكية، ومنذ بداية حكم السادات بدأ عصر السقوط العربي.

### ٣- نماذج الوعي العربي الحديث:

يميز العروي في (الايديولوجيا العربية المعاصرة) ثلاث كيفيات رئيسية لفهم القضية الاساسية للمجتمع العربي: احداها تضعها في الايمان الديني، والثانية في التنظيم السياسي، والثالثة في النشاط العلمي والتقني. وهذه الكيفيات في مراحل ثلاث في تطور المجتمع العربي الحديث، بدأت بمرحلة الاصلاحات السلفية ويمثلها الشيخ، واستمرت بمرحلة التقدم اللبرالي التي يمثلها اللبرالي السياسي، وانتهت بمرحلة التقدم التقني والقومي ويمثلها داعية التقنية.

فالشيخ يحتفظ بالتعارض بين الشرق والغرب في اطار التعارض بين الاسلام والمسيحية، ويتوهم ان المجابهة القديمة مستمرة، وان العدو أداة الله. وكل شيء -عنده- يذوب في علاقات المجتمع بربه. ومع ان هذه الرؤية التي ينشرها الشيخ قد اكتسبت الاجماع. الا انها بدأت تخسر أتباعها شيئا فشيئا. ومع ذلك فهي ما زالت قائمة بين جماعات تعتبر متأخرة بصورة عامة.

ورجل السياسة اللبرالي يعرف الغرب من خلاله، ويعرّف هو بالغرب. ويدرس التاريخ الغربي في ذاته، وليس على نحو مقاطع مجزأة، كما كانت الحال قبلا لأجل حاجات المساجلة. وينتهي الامر بالاقتناع بأن العقل ليس غائبا عن

اوروبا، سواء قدم اليها من الاندلس ام من مكان آخر. وبمقدار ما كان رجل الدين يبحث في كل مكان عن حجج جدالية ضد الكنيسة، فان رجل السياسة يكف عن رؤية اوروبا بمثابة مملكة للبابا والمطران، ويبدأ بملاحظة الامبراطور والنبيل والاقطاعي، وينصرف الى الايمان بأن الاسلام لا يفرض تنظيما دقيقا للسلطات العامة، وانه يمكن التلاؤم مع أي نظام حكم يختاره المسلمون (وهي الفكرة الاساسية لدى علي عبد الرازق في كتابه «الاسلام وأصول الحكم» ١٩٢٥. ويمكن جعل الاجماع الشرعي ميثاقا ديموقراطيا حقيقيا مدعوما بالطريقة التي اختارها الخليفة عمر لتعيين خلفه. وتنصبّ أنهار من البلاغة على أقدام الحرية الخلاقة، وضد النظام التركي المستبد الجاهل.

ويأخذ الرجل الجديد: السياسي الذي حل محل الشيخ على مقدمة المسرح. يأخذ في التفكير. من المؤكد ان انحطاطا كان سببه الاساسي عبودية قديمة، وفورات تستعيد قوتها جميع الاحكام الكلاسية التي سبق ان قرأها، ولكن لم يتمثلها: ان العبد المسترق لا يستطيع ان يعمل جيدا، ولا ان يقاتل جيدا، وان الزراعة والتجارة والعلم والفلسفة لا يمكنها ابدا ان تزدهر في ظل العبودية. ان الرجل الجديد: الحقوقي والسياسي قد دمج ما بين روسو ومونتسكيو، وفهم الديموقراطية المثالية على صورة تنظيم صناعة الساعات الانجليزية. ونظرا لان الداء قد شخص، فقد عثر على الدواء: لقد كان نظام الحكم التركي سلطة رجل واحد، فينبغي اذن انتخاب جمعية تمثيلية. كان النظام التركي يحد بأنظمته جميع النشاطات، فينبغي اذن اطلاق الحرية للمبادرة الخاصة. وكان النظام التركي يلائمه الجهل، فينبغي اذن بذل أغلى التضحيات لاجل نشر التعليم.

واما داعية التقنية، او رجل المرحلة الثالثة فقد وجد ان الحرية السياسية والمجلس النيابي لا يعطيان القدرة. ذلك ما تثبته التجربة اليومية. وما منْ أحد يضع موضع الشك صحة تمثيل النائب، لكن الكل يعلم بأن خطبه تنسى عقب القائها في المجلس النيابي. ويقتصر «نضال» هذا النائب على احتلال المناصب

الرفيعة وزيادة ثروته الخاصة. ذلك انه يحس بأن كل شيء يفلت منه: السياسة والادارة، وان حضوره ليس مطلوبا الا اثناء الحفلات الرسمية. ويجد العزاء، اذ أن رئيسه لا يملك من السلطة اكثر مما يملك هو. بل ان هذا الاخير يوضح له احيانا بأن السيد الكبير هو نفسه ليس سوى ظل لظل. لقد ظل النائب زمنا طويلا يستخدم صورة: الشعب قوة لا تغلب. وهو يلفظها الان بمرارة. ان الشعب حتى وهو بقيادة منتخبيه، يحتفظ بصمت عنيد. ويتساءل السياسي: الحرية قد حصلنا عليها حقا، أما القدرة؟. ونظرا لانه يعتقد بأنه يستحق هذه القدرة، فهو ينكفئ على الشعب وضده. ولاول مرة يرى الشعب جاهلا، قذرا، غافلا. حينئذ يتعزز دور العائلات الكبرى، وترتاد الشوارع سيارات مسدلة السّقار، للاحتماء من المناظر المؤذية. ويصبح الفلاح رمزا لعالم آخر.

أما صاحب التقنية فهو شخص جديد: ليس محاميا، ولا قاضيا، ولا طبيبا. وانما هو ابن صاحب دكان. وربما كان فلاحا، وأحيانا من الاقليات. وقد كان على الهامش. وخلال فترة الصمت اكتسب صورة جديدة عن الغرب. وتبعا لها سيحكم على مجتمعه وعلى عمل سالفيه، وسيقول بأن الغرب لا يتحدد بدين خال من الاوهام، ولا بدولة بريئة من الاستبداد، وانما يتحدد بقوة مادية اكتسبت بالعلم والعمل التطبيقي، ولسوف يستشهد داعية التقنية بمثال اليابان، ليقتدى به. وهو لا يضيع وقته في مجادلات لاهوتية، أو نواح على مصير خائب.

ومؤكد ان العلم جميل جدا، ولكن يجب جعله تابعا للتقنية. والثقافة مطمح نبيل، ولكنها تأتي بعد المهنة المتخصصة. ويؤكد سلامة موسى، ممثل هذه المرحلة ذلك بقوله: «ان الحضارة الان هي الصناعة. وثقافة هذه الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الادب والدين والفلسفة».

وان انتقاد التاريخ الاسلامي الذي بدأ يقوم به، في خفر، السياسي اللبرالي، قد استبعد الان استبعادا تاما. فداعية التقنية لا يحس بأية حاجا لتفسير المعتقد او تحويله عن معناه التقليدي، بل هو يتجاهله بكل بساطة. بما انه لا يقرر قوة ولا ضعفا، وبوضعه التقليد خارج النقاش، فانه يسهم في انقاذ

مرة أخيرة. وعلى حجة الجيل السابق يجيب داعية التقنية: «ألم ترس بريطانيا قواعد سيطرتها البحرية في عهد كرومويل؟ أفليس في عهد النابوليونيين أصبحت فرنسا دولة صناعية كبرى؟ ان الاستبداد لا يحول دون شيء، بل لعله شرط لتقدم الشعوب».

هذا الرجل الذي يدعو للتقنية دعوة عبادة، كثيرا ما يكون حزينا، لطيف المعشر. لكنه، ذهنيا، ارهابي. انه يرفض مناقشة آرائه، ويزدري العلم النزيه. والغرب بالنسبة اليه لم يعد عديم الشفافية كما كان في نظر الشيخ، بل هو يشعر ازاءه بألفة وكأنه بلده. وهو يتكلم بلغته، ملتزما منطقه. وشيئا فشيئا يغيم في ذهنه الماضي وقضاياه. ويكف عن التساؤل: «ماذا كانت عظمتنا؟»، و«لماذا انحططنا؟». اذ يرى ان هذه أسئلة لا طعم لها، بل هو يمضي هاتفا: «الحقيقة ستأتي غدا. الحقيقة هي التقنية». وهو يعتقد بأنه تخطى الشيخ والليبرالي، والواقع انه تملك الغرب بقفزة قصيرة، دونما جهد، متخففا من ماضيه بسهولة مبالغ فيها.



هؤلاء الرجال الثلاثة يمثلون، في الواقع، ثلاث لحظات من الوعي العربي الحديث، الذي يحاول منذ نهاية القرن الماضي ان يفهم ذاته، وان يفهم الغرب. وهذه النماذج الثلاثة ليست ذات دلالة بالنسبة لمصر وحدها، بل انها تستجلي الوضع الثقافي لكل قطر عربي. وهي ليست نمطا فريدا بل هي نسخ عن الغرب ذاته: الشيخ يعيد سيرة رينان وهانوتو، والسياسي يردد آراء لوك ومونتسكيو، والتقني يستعيد مواعظ كونت وسبنسر، انها استعادة لاشكال الوعي الغربي المتخطاة.

ولكن لا يكفي ان يوضع بازاء الوعي المشيخي مفهوما معينا عن النزعة الانسانية، وبازاء الوعي الليبرالي توضع فلسفة عصر الانوار، وبازاء الدعوة للتقنية توضع نزعة القرن التاسع عشر الصناعية. فليست هذه سوى خطوة أولى، وهي الخطوة الاسهل. والقضية هي ان المجتمع العربي قد تجاوز فعلا هذه المراحل: فالشيخ يجد أمامه وعيا قد تخطى وعيه التقليدي. وابتداء من ذلك

يصاب تفكير الشيخ بالتفاهة والبطلان، ويكف جداله عن ان يؤثر في الغرب أي تأثير. والتشخيص الذي يعطيه الشيخ عن مجتمعه نفسه يصبح نسبيا بحتا. ومع ذلك يظل الشيخ يلاقي بالاحترام والخوف منه. في الوقت الذي يمكن ان يكون فيه موضوعا للعطف. أفلا يسعى هذا الرجل الى احياء الايمان في عالم معاد له؟

ونستطيع ان نجد الانفصام نفسه في الوعي الليبرالي الذي كان تجسيده في أعمال لطفي السيد الذي يعتبر «فيلسوف الديمقراطية الليبرالية». والذي لم يقم في كل ماكتبه، سوى بترديد الافكار التي سادت البلدان المتقدمة. ويستقبل رجل السياسة بالالتباس ذاته. انه هادئ، رصين، اجتماعي، محترم، نتاج جيد لجنس مدجّن، يدعو الى التربية في كل ميدان. ولكنه يصبح مأسوفا عليه حين يظهر على خشبة المسرح داعي التقنية.

أما داعي التقنية فهو رجل صامت، عابس، متغطرس، غريب، أت من لامكان. انه يرفض الماضي، ويؤمن بالتقنية وحدها. والواقع ان نزعة الدعوة الى التقنية لم تأخذ عناصر فكرها من نزعة سان سيمون الصناعية والاقتصاديين الانكليز، في مرحلة حميتها وحماستها الملهمتين، بل أخذت تلك العناصر من ملفات مبسّطين براغماتيين، على شيء من الابتذال، أمثال هـ.ج. ويلز، ويرناردشو اللذين يحطّان رؤية العلم البروميثيوسية الى مجرد بحث دنيء عن راحة ورفاهية بورجوازيتين صغيرتين. ويعترف سلامة موسى قائلا[1]: «منذ عام ١٩٠٨ حتى الان، لم أكف عن قراءة هـ.ج. ويلز الذي قادني نحو فكر علمي شامل. والغذاء ذاته وجدته عند ب. شو. ولا أعتقد بأنه قد فاتتني قراءة كتاب واحد من كتبهما». صحيح أن سلامة موسى يذكر في عداد أساتذته: داروين، وكارل ماركس، لكنه، بصفته صحفيا جيدا عصاميا، تعلّم على ذاته فقد قرأهما بعيني العصامي الثقافة.

والواقع انه اذا كان الارستقراطي الورع يجتذبه الشيخ، فان البورجوازي الكبير يفضل السياسي الليبرالي، كما ان البورجوازي الصغير (الاشتراكي أو التقني) يتفاهم بصورة افضل مع داعية التقنية.

وأشكال الوعي هذه: الوعي الديني، فالسياسي، فالتقني، تعاقبت في الزمن العربي الحديث: محمد عبده، ولطفي السيد، وسلامة موسى الذين يقدمون اسطع تجسيد لهذه النماذج. وهذا التحقيب الثقافي لا يطابق دائما التحقيب السياسي: الدولة المستعمرة، فالدولة المستقلة، فالدولة القومية. والوعي المشيخي لا يتلاشى في الدولة المستقلة الليبرالية، بل انه فقط يفقد وضعه المهيمن. ومع ان تعايش مختلف انواع الوعي في الدولة نفسها هو شيء لا جدال فيه، فان التعاقب التاريخي هو الذي يعطي كل وعي منها وزنه النوعي.

وهناك علاقة لايمكن انكارها بين أشكال الوعي لدى الشيخ والسياسي وداعية التقنية، والطبقات الاجتماعية المطابقة لها. لكن هذه العلاقة غير مباشرة. واذا كان الشيخ والليبرالي والتقني ينبشون أشكال الوعي الغربية الماضية، نظرا لان التاريخ الغربي هو قبل كل شيء تاريخ للطبقات المتصارعة، فانه ينتج عن ذلك ان هذه المجابهات الطبقية هي في خلفية الضمير العربي، وخلف كل نبي عربي جديد يختفي نبي غربي: لوثر وراء محمد عبده، ومونتسكيو وراء لطفي السيد، وسبنسر وراء سلامة موسى.



واذا كانت مراحل الوعي العربي الحديث تنطبق على معظم الاقطار العربية التي «تحررت» من ربقة الاستعمار، فانها تنطبق ايضا على المغرب الذي يعتبر فيه علال الفاسي ممثلا للشيخ، فقد كان شاغله الاساسي، شأن المصلحين الاوائل، نفي بعض التحديات التاريخية. فالغرب الايجابي، والعمل، والحرية، ليست نابعة من المسيحية التي كانت دائما في التاريخ، مرادفا للاضطهاد والاستثمار. وكذلك فان الانحطاط، والعبودية، والسلبية، لاتاتي من الاسلام، بل من عناصر غريبة عنه. واسلام اليوم ابتعد عن الافكار التحررية الكونية الشاملة التي نجدها في ثورته الاولى. فالاسلام -حسب علال- لايمنعنا من التقدم. وينبغي -اذن- التمييز بين اسلام متسام، واسلام تاريخي. فالاول هو وحده الحقيقي، ويجب انقاذه بأي ثمن. والثاني تمكن ادانته بدون ضرر.

وظاهرة الوعي الازدواجي واضحة في كل موضع من فكر علال: فهو يدرك مجتمعه عبر وعي ديني وانتقادي للغرب انطلاقا من وعي لبرالي. وهو يؤكد استمرارية اسلامية لا تاريخية برفضها للمسيحية الغربية. وهذا الوعي المزدوج هو وعي لمرحلتين تاريخيتين مدركتين في آن واحد. واذا كانت الرؤية تبقى مشتتة ولا تتوحد، فذلك لان من المستحيل العودة الى الاكتفاء الذاتي الثقافي، والقفز عن لحظة الاتصال والانقسام بقرار ذاتي.

وكما كان محمد عبده الناطق بلسان بورجوازية مصرية كانت في بدء تلجلجها وتعبيرها عن ذاتها -خلافا للعروي- فان علال الفاسي كان ايضا معبّرا عن هذا الوعي البورجوازي، ذلك اننا نجد في كتاباته مستلزمات غد بورجوازي، وانه كان يعبر عن ايديولوجية طبقة كانت تعتنق الاصلاح الديني عندما كان المناخ العام ملائما له، فطعمته بالاصلاح اللبرالي، عندما استدعى الامر ذلك، ورأت ان تجمع «الحسنيين»: التراث والمعاصرة.



وفي فترة تالية دفع الوعي اللبرالي بالوعي الديني جانبا، وأبعد الشيخ علال من قبل السياسيين اللبراليين الذين أصبحوا -بعد الاستقلال- يقودون البلاد، رغم ضحالة وعيهم وسطحيته وظاهريته، فالاصلاحات التي تحققت على يد هؤلاء، بعد الاستقلال، في البنية الحكومية، وفي تنظيم الحريات العامة، وفي سياسة التعليم، تثبت السحر الباهر الذي يتمتع به المظهر الظاهري الذي يتجلى بوضوح في السلوك والتصرفات. وهنا يمكن الحديث عن «استحالة سلبية» لا تجعل منا غربيين، بل كائنات مستغربة، ليست نحن، ولسنا «الاخر». ولا تعود الهوية التاريخية تؤكد الا بمثابة حنين وحسب. ويصبح الاسلام تديّنا غامضا، للاستعمال الشخصي فقط، ويكف عن التدخل في القضايا العامة.

والواقع ان مثل هؤلاء المستغربين المغاربة الذين يعتقدون انهم متقدمون على المشرق، انما يعيشون مجددا فترة لطفي السيد الذي كان، هو أيضا، يتحدث عن أمة مصرية، ويوحي لهيكل وطه حسين بآراء مشهورة حول الروح الفرعونية، مع فارق هو سطحية اللبراليين المغاربة، بدليل انهم لم يكونوا،

كالليبراليين المشارقة، قادرين على انتاج مؤلفات ذات دلالة، خارج الخطب الرسمية والمقابلات الصحفية التي هي للاستعمال الخارجي.

وهذا الضعف الليبرالي يشجع النزعة الداعية الى التقنية، والتي تعرض نفسها، بانتظار ساعة وثوبها. ويمثل المهدي بن بركة، في المغرب، هذا الوعي والمرحلة، فيقول في كتيب له صدر بعنوان (نحو مجتمع جديد) ١٩٥٨: «ثمة ثلاثة شروط اساسية تضمن النجاح كلما توفرت، وتحتم الفشل حين لاتتوفر. ونقصد بها: القيادة القومية والشعبية، والبرمجة الاقتصادية والاجتماعية، واشتراك الشعب في صياغة وتنفيذ هذه السياسة». واذن فكل شيء واضح: فاما ان نختار طريق العزلة الصوفية والاسرار الروحية، أو طريق العمل والنضال. ومفهوم «الاستحالة السلبية» او «المسخ» مرفوض من قبل الفكر التقني، فبرامج التعليم، والاصلاح الزراعي، والتأميم، والتصنيع، هي مجرد وسائل تقنية خالية من المدلول الاجتماعي، وبالمقابل فان تعبئة الجماهير، أمور تفرض ذاتها بذاتها، منذ ان اختارت الدولة القومية ان تعيش في شروط هذا العالم، وتنظر الى المستقبل، لا الى الماضي.

وهكذا فان الوجوه الثلاثة: الشيخ، والليبرالي، والتقني، تهيمن أيضا على الساحة الفكرية في المغرب. ولكنها تظهر، فيه معا، في آن واحد. في حين انها كانت تتعاقب في مصر مثلا، بصورة اكثر وضوحا. وان شحوب ممثلي الليبرالية في المغرب، يرى العروي، ليدعو الى الاعداد للمرحلة التالية: الدولة القومية.

. وما قد يؤخذ على العروي في تحقيبه هذا لمراحل الوعي الثلاث في الفكر العربي الحديث، هو أخذه هذا التحقيب عن الدراسات الغربية الحديثة. غير ان هذا لا يعتبر مثليا، فنحن نطالب بالتفاعل والانفتاح على الفكر العالمي. ولكن العروي اذا كان قد انتهى الى وجوب تبني ماركسية «معاصرة». فانه نسي ان اولى المفاهيم الماركسية تنص على ان وعي الناس لايصنع وجودهم الاجتماعي، وانما وجودهم الاجتماعي هو الذي يصنع وعيهم. وبناء على ذلك فان العروي أظهر البنية الفوقية للمجتمع العربي في مراحله هذه دون ان يبين كيفية تشكل هذه البنى، وارتباطها بالبنية التحتية، أي بوسائل الانتاج، وبالطبقات المنتجة.

## ٤- نقد الفكر السلفي:

اتخذ العروي في كتابه (الايديولوجية العربية المعاصرة) اتجاها اقناعيا، تعليميا، اعتبره بعض النقاد مثالية منهجية. والسر فيه هو الحوار الخفي مع الثوريين «العلميين» الذين لم يقدروا وزن الايديولوجيا الثورية. ولم يكن من الجائز -آنذاك- ان يبادئ التقدميين بالانتقاد. وكان من المنطقي ان يفتتح المواجهة مع الفكر المحافظ السائد، خاصة وان التقدميين كانوا ومايزالون يخافون من النظرية والايديولوجية، رضوخا للضغط، وتأثراً بالذهنية التقليدية المحافظة التي تدعو الى عدم أخذ أية فكرة من الخارج. فكان التقدميون يستترون وراء تحليلات معلّقة في الهواء، ومفصولة عن أسسها المنطقية، فيضعفون بذلك موقفهم من حيث لايدرون، لان التحليل التقليدي له أسس معروفة ضمنيا، ومتفق عليها منذ قرون. اما الدعوة التقدمية المفصولة عن ارضيتها، فتبدو وكأنها وحي جديد: يصفّق لها في الاحتفالات والتجمعات، ثم تنسى حتى من جانب الاتباع. فكم بالاحرى من جانب الخصوم. لامفر اذن لكل من اراد نقد الوضع الفكري العربي ان يبدأ من البداية، أي بنقد الفكر التقليدي السائد.

وهذا الفكر التقليدي يطلع علينا من حين الى آخر بترديد اسطوانة واحدة لا تتجدد ابدا: ضد الافكار المستوردة، والغزو الروحي والفكري، والاكتفاء بالايديولوجيات التقليدية التي تكوّن نظاما عقائديا كافيا وشافيا قادرا على تزويدنا بكل ما نحتاج اليه من حلول لكل مشكلات العصر، مدنية كانت أو عائلية، او سياسية، او اقتصادية، او ثقافية، أو فنية، أو فلسفية... الخ.

والعروي يقبل، مبدئيا، جوهر الدعوة السلفية، اي شرعية الدفاع عن الشخصية «المتميزة»، والحفاظ على مقوماتها. وقد افترض ان صاحب الدعوة هو رجل صدق. رغم ان هذا الغرض هو من بقايا المثالية، لان الايديولوجيا دائما وأبدا عبارة عن مصالح، وان اعتقاد الصدق في داعية الايديولوجيا هو سقوط في شراك الايديولوجيا. واذ يقبل العروي كل افتراضات الفكر السلفي

(رفض الافكار المستوردة لاقتناعه بأن الوفاء للتراث شرط لازم وكاف للحفاظ على الشخصية)، ويقبل شرعية الدعوة، من اجل ان يبدأ عملية التنقية والجرد، تحريرا للفكر العربي من كل شائبة. ولكنه يشترط على السلفي ان الهدف البعيد والنهائي هو اعطاء الفرد العربي، ككائن حي، وكجسم منتج ومستهلك، وكعقل وارادة، وسائل الاستمرار والفوز، في عالم اليوم الذي يهيمن عليه منطق معيّن، وتسيّره أخلاق معينة[٥].

وهنا يمكن التساؤل عمن يتكلف بالفرز بين الموجب والسالب من التراث، وبأي مقياس يميز بين النافع والهدّام؟ هل يقوم بالاختيار عابد التراث الذي يجهل مطلقا العلوم الحديثة، أم من له المام بها وهو نفسه متهم بادخال تلك الافكار المستوردة؟ ومن يدافع عن التراث سوى الذي لا يعرف غير التراث؟.

والواقع انه لايوجد منذ بداية النهضة وحتى اليوم مفكر سلم كليا من تأثير الافكار الخارجية. فالمفكر العربي منذ النهضة يرد على الغير، اي يترك دائما مبادرة السؤال للغير، والسؤال كما يعلمه المناطقة يحدد حتما الجواب. ان من يدعو الى رفض الافكار المستوردة اليوم بعد مرور اكثر من قرن على «النهضة»، وعجز جميع المصلحين عن السباحة في غير محيط الافكار والنظريات الغربية، يفوه بكلام فارغ، كلام لا معنى له اطلاقا، لايعود بشيء ملموس، ومستحيل منطقيا وتاريخيا واختباريا، «لان رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الامر قد انقطع نهائيا في جميع الميادين. وان الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لاننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، انما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب، وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتما الذهن العربي مفصولا عن واقعه، متخلفا عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية، مع انه أصبح حنينا رومانسيا منذ أزمان متباعدة»[٦].

ولاشك ان المفكر السلفي سينفي وجود الانفصام المذكور، على أساس تجربته الوجدانية. لكن باستشهاده بالوجدان يعترف ضمنيا بصحة مايراه

المفكر التحديثي، لان التجربة الوجدانية لاتعمم نظريا وتحليلا، وانما تتطلب اعتقاد الكشف. فالمثقف الشاب الذي يستمع اليوم الى الدعوة السلفية باعتبارها تعبيرا عن واقع عام ممارس قد تفتح الابواب أمامه ليقوم هو نفسه بتحليل مواز لما سبق، وحينئذ يرى ان المسألة الان بالنسبة للعرب لا تتعلق برفض الافكار المستوردة، بقدر ما تتلخص في ضرورة الاختيار بين الافكار المعروضة علينا وعلى غيرنا من الخارج، تلك التي تنفعنا في كسب معركة الحياة، اي استمرار الوجود العربي كوحدة تاريخية. وبارتفاع هذا الحاجز الذهني، الذي قد يكون أصل التأخر الفكري العربي، قد نستطيع، آخر الامر، ان نلاحظ الواقع ونراه فعلا، وان نعيش تطورات العالم العصري داخل وخارج مجتمعاتنا، ونستوعبها في خواطرنا. فمنذ «النهضة» ونحن نعيش بأجسامنا في قرن، وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق، بدعوى ان المحافظة على «الاصالة». وتلك كانت خدعة القسم المتأخر في نفسياتنا ومجتمعاتنا، لاستمرار واستغلال التأخر. وستبقى مسألة الخصوصية والمميزات مطروحة، ولكن في نطاق الاعتراف بوحدة التاريخ، ونفي امكانية الوفاء الدائم لنمط أصيل، والغرض من التحليل التاريخي هو ان نفصل، آخر الامر، الخصوصية عن الاصالة، فالاولى حركية متطورة، والثانية سكونية متحجرة ملتفتة الى الماضي.

والواقع ان مفهوم الاصالة غير مستقر: يرمز مرة الى الدين، ومرة الى الثقافة، يشير مرة الى واقع انثربولوجي، ومرة الى اختيار تاريخي. والمدافعون عن كل واحد من هذه المفاهيم ينتمون الى فئات مختلفة، ويتجهون اتجاهات سياسية مختلفة. وهذا ما يجعل النقاش صعبا وعقيما في هذا المضمار.

لكن السؤال الحقيقي حول الاصالة لا يتعلق بمفهومها أو شرعية الدعوة اليها، بل يدور حول من له مصلحة في نشرها: ما هي القوى الاجتماعية المسيطرة اليوم في البلدان العربية؟ وكيف تفهم هذه القوى الاصالة، وتستغلها؟

ان التراث تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لاحد حرية التأويل: من اراد ان يحيي كلام البعض من مفكري الماضي فانه لا محالة مدفوع الى احياء الكل.

وهذا هو سر موقف المؤسسة التقليدية عندما تصفق لإحياء كل قسم من التراث القديم، مهما كانت الاغراض والظروف. انها تعلم ان النتيجة العامة ستكون في صالحها.

والواقع ان عملية الغربلة التي يدعو اليها البعض لا يمكن ان تتم بكيفية مرضية الا في ظل سلطة ثورية، حين تضطر المؤسسة التقليدية نفسها الى ان تنتحل موقف ابي ذر في مواجهة عثمان ومعاوية[٧].

اما الان فالمطلوب من المثقف هو ان يرفع في وجه ممثل الثقافة الاصلية وما يترتب عنها من انظمة وهياكل اجتماعية وسلوك، راية الثقافة التي تفتح ابواب التقدم، رغم ما فيها ايضا من سلبيات، لان التشبث بمقولة «الاصالة» نكاية في الغرب الامبريالي يعني في الظروف القائمة، تعاميا عن الواقع، وتنكرا للمستقبل الذي سيطرح فعلا مسالة الخصوصية، لكن في اطار جديد، وبوسائل ذهنية ومادية جديدة.

ولعل الانتاج الفكري العربي الوحيد الذي يتغلب فيه المنطق الحديث هو حقل الاقتصاد. وعلى ذلك فان معظم البلدان العربية اليوم تتقدم قليلا او كثيرا على طريق التنمية والتصنيع تقدما لا يواكبه تغيير ملموس في الانظمة الاجتماعية والثقافية، وحتى –احيانا– السياسية. فتجري الامور وكأنه من البديهي ان يحصل التغيير الاقتصادي بعيدا عن الظروف الاجتماعية السياسية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمكن تحديث مجتمع ما بدون ايديولوجيا عصرية؟.

هناك أمثلة تؤيد الرأيين المتناقضين. فاليابان مثلا تقدمت اقتصاديا وتقنيا مع المحافظة على التقاليد، وتركية تغيرت ثقافيا دون ان يواكب ذلك تغييرات اقتصادية. ولعل تفسير ذلك هو ان تقدم الاولى كان برغبة ذاتية، وفي ظل ظروف لم يكن للضغوط الخارجية فيها تأثير كبير، في حين كان «تقدّم» الثانية برغبة خارجية، ولمآرب سياسية قديمة (القضاء على الرجل المريض) وحديثة (حزام أمان ضد المعسكر الاشتراكي).

ورغم ان الحركة السلفية كانت ثورة فعلية حرّرت العقول من قيود الحاضر والماضي القريب بأمس الماضي البعيد، وانها كانت ثورة المحدّثين على الفقهاء، وثورة المصلحين على المحافظين، فانها ظلت وفيّة للمنهاج العام، ولذلك لم يحدث اصلاح ديني بالمعنى الجذري: أي اعادة النظر في المعتقدات، وكل ما حصل حتى عند محمد عبده، مع انه هو الذي يستحق اكثر من غيره اسم المصلح، هو تقديم المفاهيم القديمة بأسلوب مبسط، وتسلسل أقرب الى الادراك، وباقحام كلمات ومفاهيم عصرية في مجرى الكلام. ومن الواضح ان حركة تأويليةجديدة لن تصدر عن جماعة العلماء التقليديين لسبب أساسي هو عدم اطلاعهم، بالعمق الكافي، على العلوم الحديثة. فالنظام الفكري التقليدي ما يزال يتضمن الاعتقاد بالسحر والجان والخرافات. وقد تراجع التيار السلفي والتقى مع ما كان يسميه بالخرافة، وأصبح من العبث فصل السفلية، كما كانت في عنفوانها حين حاربت الحكم الاجنبي، عما آلت اليه في ظل الحكومات الوطنية. الامر الذي جعل الكثيرين يأخذون عليها انها هدمت تنظيمات ومعتقدات كانت قوام المجتمع التقليدي، دون ان تبني شيئا محلها.



هكذا يظهر الفكر التقليدي المخالف للفكر الحديث في منهجه ومفترضاته، معبّرا عن التجربة التاريخية، وعن المجتمع. ولذلك فهو يجد صدى لدى جميع الفئات، وهو لا يتحدد بأحكامه العينية بقدر ما يعرف بمنهجه المبني على ان الحقيقة موجودة كاملة في مكان ما وفي زمن ما، ويكشف عنها من حين الى حين، ودفعة واحدة. وان سيطرة الفكر التقليدي انما تأتي من دفاعه عن مصالح طبقات معينة. ولن تتخلى هذه عن سيطرتها بسهولة. ولابد من مواجهة مصيرية تبدأ بثورة ثقافية تعم المجتمع كله، وتتسلح بالعلم الحديث، منهجا ومنطقا.

والدفاع عن «الاصالة» هو، في آخر الامر، دفاع عن التقليدية والمحافظة. ومن واجب المثقف، في مثل هذه الظروف، ان يشهد شهادة أمينة على موقعه في مجتمعه، وعلى موقع مجتمعه بين المجتمعات الاخرى، بدون تسامح او تملّق. شهادة قد لا تكون مجدية في الحال، ولكنها أمانة ستنير للآخرين وللأجيال طريق الحقيقة والمستقبل.

وينبغي ألا تعني «الاصالة» المحافظة والرجوع الى الماضي «السعيد»، بل ينبغي ان تعني الخصوصية، أي الانفتاح على ثقافات العصر والعالم. وتمثلها. من اجل ابداع حضاري جديد، ملون باللون القومي، وبهذا لانفقد ذاتنا امام «الغزو» الثقافي، ولا تقتلعنا من جذورنا رياح ثقافات الامم، وانما نساهم في هذه الحضارة العصرية التي أصبحت عالمية، بعد ان كانت اوروبية او غربية، تشارك كل الشعوب في صنعها.

أما بعث «أصالة» الامة، وتمثّل الحضارة القائمة. فان الامة لايمكن ان تقوم بها وأبناؤها طفيليون على موائد الغير، ينتظرون من العالم ان يقدم لهم العون والمعرفة والحضارة.

## هوامش الفصل الاول
## اشكالية الاصالة والمعاصرة



١- عبد الله العروي. ثقافتنا في ضوء التاريخ. دار التنوير. بيروت ١٩٨٣ ص٢٠٢
٢- م. ن. ص١٩٨
٣- عبد الله العروي. أزمة المثقفين العرب. المؤسسة العربية. بيروت ١٩٧٨ ص١١٩.
٤- سلامة موسى/ ثقّف نفسك. مكتبة مصر ص٢٥١
٥- عبد الله العروي/ العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣ ص٦٢
٦- م. ن. ص٦٢
٧- م. ن. ص٢٢

* * *

# الدراسات والبحوث

# بعض الجوانب لقضية المرأة والمجتمع

محمد الجندي



*١- المرأة والعقلية التقليدية:*

**المرأة يرتبط بها الشعر والفن. يرتبط بها كم كبير جداً من المنتجات الابداعية في الماضي والحاضر؛ وتؤلف عنصراً ضرورياً في الفلم والمسرحية والباليه والأوركسترا.**

(*) محمد الجندي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفكرية والاجتماعية، من أعماله: «حول الانتاج «الوعي والتركيب الاجتماعي»، «أطروحات جمالية».

كذلك هو الأمر في سوق المتعة للأغنياء. فهي جزء لايتجزأ من حفلات المجتمعات «الراقية» ومن عروض الأزياء، ومن النوادي المخصصة لـ«علية القوم» للقمار وغيره، ومن المنشآت السياحية، الخ.

دور المرأة الأم المعذبة، أو المرأة الزوج التعسة، المرأة الزوج المحكومة بتعدد الزوجات، أو المرأة البائسة، أو المرأة المشردة، لايظهر الى السطح، إلا قليلا، وإن ظهر، فللتشجيع على التحمل، لتشجيع الأم على حسن القيام بواجبها «الانساني»، ولتشجيع الزوج على «التفاني» في رعاية زوجها، الخ.

العالم الثالث هو مستودع كبير للبؤس، تزداد فيه يوميا المجازر، ويزداد فيه بسبب ذلك، ومن دونه، التشرد، والجوع، والموت البطيء، أو السريع. وفي هذا العالم تعاني المرأة اكثر من الرجل بكثير، لا لأنها في كثر من الحالات تحمل همومها وهموم غيرها فحسب، وانما أيضا لأنها ضحية أبدية للعلاقات التقليدية، التي تختلف وطأتها وهمجيتها من مكان الى آخر. في بعض مناطق . كان الوالدان حتى وقت قريب يقتلون المولودة الأنثى. وقد تكون هذه الممارسة جارية في المجتمعات المتخلفة الى الآن (العرب عرفوا، كما هو معروف، وأد البنات في الجاهلية). وفي بعض المناطق الأخرى بقيت الزوج حتى وقت قريب تقتل عند وفاة زوجها، وتحرق معه(1). حاليا، في مناطق عديدة تبقى الزوج سجينة في بيتها، وممنوعة عن الاتصال بالناس، لمدد، تطول أو تقصر، بعد وفاة زوجها.

وإذا تجاوز المرء هذه الممارسات، التي ترقى الى مستوى الجرائم البشعة، فإن سيادة العقلية التقليدية في المجتمعات الثالثية تضغط على المرأة في أغلب تفاصيل حياتها؛ ولكنها تنخر المجتمع أيضا، لأنها تقتل فيه امكانات التطور.

قد يظن البعض، أن التزمت تجاه المرأة، المرافق لسيادة العقلية التقليدية، ناتج عن التدين. وهم. إن العقلية التقليدية ترجع بجذورها الى أزمة سحيقة.

(1) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ١٩٧٣، الجزء الأول من المجلد الأول، ص٦٢- ٦٤

ففي أيام السومريين (بدأت حضاراتهم تخمينا في الألف الخامس قبل الميلاد) كان الرجل في الأسرة الزوجية هو السيد المسيطر، وكان من حقه في بعض الظروف، أن يقتل زوجه، أو يبيعها أمة وفاء للديون. كان زنا الرجل يعتبر نزوة، يمكن الصفح عنها. أما زنا زوجه، فكان عقابه الإعدام. اذا كانت الزوج عاقرا جاز طلاقها؛ واذا تخلت عن واجبات الأمومة، تقتل غرقا(٢). هذا بالنسبة للنساء الحرائر، اللواتي نتكلم عنهن فقط؛ أما الاماء، فوضعهن أصعب بكثير، وأصعب من وضع العبيد.

لاتخضع المرأة لعبودية الزوج فقط، وانما أيضا لعبودية الأب ولعبودية الكاهن. قد يهدي الأب ابنته الى المعبد، فتصبح خادمة، وسرية للكهنة.

وفي بابل كان القانون ينص على اغراق الزوج الزانية، ومن زنت معه، إلا، إذا أشفق الزوج على زوجه، وآثر استبدال العقوبة باخراجها الى الطريق عارية. وفي احدى مواد قانون حمورابي: «إذا أشار الناس باصبعهم الى زوجة رجل لعلاقتها برجل غيره، ولم تضبط وهي تضاجعه، وجب أن تلقي بنفسها في النهر حفظا لشرف زوجها.» أيضا كان الرجل يستطيع الطلاق بسهولة. يكفي أن يقول: «لست زوجتي». أما المرأة، فلا تستطيع الطلاق، وإذا قالت لزوجها: «لست زوجي»، يتوجب قتلها غرقا(٣).

وعند الأشوريين لم يكن يسمح للمتزوجات، أن يخرجن الى الطريق العام بغير الحجاب، وكان يطلب منهن الأمانة التامة على أعراضهن، بينما يسمح لأزواجهن باتخاذ ما يشاؤون من السراري. كان الزواج أيضا في كثير من الأحيان شراء بسيطا(٤).

وكانت الاسرة اليهودية تتألف من أكبر رجل متزوج فيها، ومن أزواجه، وابنائه غير المتزوجين، وابنائه المتزوجين، وازواجهم، وابنائهم، وعبيدهم، إن كان

(٢) نفس المصدر، الجزء الثاني من المجلد الأول، ص٣٢-٣٣

(٣) نفس المصدر، ص٢٣٢

(٤) نفس المصدر، ص٢٨١

لهم عبيد. أي هي عشيرة أو قبيلة صغيرة. وكان للأب على أفراد أسرته سلطان، لايحد. ولم يكن في وسع ابنائه البقاء على قيد الحياة، إلا إذا أطاعوا أوامره. كان في وسعه أن يبيع ابنته، لتكون جارية، وأن يزوجها بمن يشاء. وأوامر يهده الى الزوجة: «ستكون رغبتك لزوجك، وسيكون له الحكم عليك»(٥).

المرأة المثالية في التوراة هي التي يرد وصفها في سفر الأمثال. ومن جملة الوصف أنها موضع ثقة زوجها، وتصنع له صوفا وكتانا، تبدأ في اعداد الطعام قبل انقضاء الليل، وتعمل في الحقل، وفوق ذلك تسهر في الليل وتغزل الخيوط، كي تكسو جميع أهل البيت بالثياب، وكي تصنع قمصانا وتبيعها(٦).

والعائلة الرومانية القديمة كان للأب فيها سلطة عليا، تخوله حتى قتل أولاده، الذين يعيشون معه في بيته بعد زواجهم، ويؤلفون بذلك الأسرة الكبيرة الشبيهة بالأسرة اليهودية الموصوفة أعلاه. والزواج كان يقتصر على زوج واحدة(٧).

في الشرائع القديمة، خصوصا في آسيا، موافقة المرأة على الزواج هي غالبا غير ضرورية، أو ذات أهمية ثانوية. مفاوضات الزواج تجري بين الرجل، أو عائلته، ووالد الفتاة(٨).



العقلية التقليدية تعود بجذورها، إذن الى القديم، الذي يجبر المرأة منذ ظهور العائلة الأبوية في التاريخ على الخضوع للذكر: للأب، أو للأخ، أو للزوج، خضوعا شبه كامل، تختلف قسوته شدة وضعفا حسب الزمان والمكان، وحسب الحالات. حتى حين تلعب المرأة دورا متميزا، أو متميزاً نسبياً، فإن ذلك ليس نتيجة التحول في وضع المرأة الاجتماعي، بمقدار ماهو نابع عن رغبة الذكر لسبب، أو لآخر، في أن تلعب المرأة ذلك الدور. مثلا، الملكة القديمة ليست سوى نوع من الحل لمشكلة استمرار الاسرة المالكة في غياب الورثة الذكور، أو في غياب الورثة المؤهلين.

(٥) نفس المصدر، ص٣٧٤
(٦) العهد القديم، سفر الأمثال، الاصحاح الحادي والثلاثون: ١٠ - ٣١
(٧) الموسوعة البريطانية، ماكروبيديا، ١٩٨٢، مجلد ٧ ص١٥٧
(٨) نفس المصدر، ص١٦٩

بدأ الوضع يتغير في الغرب، ولكن ببطء، مع صعود الرأسمالية. فمن جهة، ظهرت تدريجيا في المدن أعداد اكبر فاكبر من النساء العاملات، اللواتي كن يعملن باجور ضعيفة مقابل ساعات طويلة من العمل، ويعشن نصف جائعات في المحتشدات السكنية الفقيرة على هامش المدن. هؤلاء كن في وضع من الاستقلال المؤلم في ظل الاستغلال والظلم الاجتماعيين، ودخلن عن قصد، أو عن غير قصد، في التحرك العمالي الاجتماعي والسياسي وفي غمار معركة الوعي التاريخية.

ومن جهة أخرى ظهرت اكثر فأكثر، الحاجة للعلم بالنسبة للنساء المنتميات الى الفئات المتوسطة والأعلى. وكان القرن التاسع عشر، وخصوصا في نصفه الثاني، حافلا بالظاهرتين المذكورتين. كانت كوينز كوليدج أول مدرسة للبنات في انكلترا، وانشئت في ١٨٤٨. وكان القبول في الجامعة أبطأ وأصعب. في الولايات المتحدة انشئت مدارس البنات منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر، وبدأت الجامعات بقبول النساء على اساس التعليم المختلط منذ ستينات القرن الماضي.

لكن كانت دراسة الطب والحقوق والثيولوجيا مغلقة أمام النساء، والمهنة الوحيدة، التي كانت مفتوحة أمامهن، وأجرها قليل هي تعليم الأولاد.

النساء الأعلى في السلم الاجتماعي من العاملات، وأدنى من الفئات الغنية دخلن مجال الوظائف التي نشأت مع ظهور التلفون والتلغراف والآلة الكاتبة. ومن الطريف أن متعصبي العصر الفكتوري طالبوا، بأن تبقى الموظفات ضمن أبواب مغلقة، فلا يختلطن بالرجال. واستهلكت الموضوعات المتمحورة حول ذلك مناقشات جدية في البرلمان وفي الصحف. ولكن بما أن أجر المرأة أقل من أجر الرجل الموظف لنفس العمل، فقد حل الموضوع عمليا، ودخلت المرأة باب الوظائف(٩).

الحرب العالمية الأولى بالنسبة للغرب والحرب العالمية الثانية بالنسبة لليابان نتج عنهما الانطلاق في تحرر المرأة السياسي والاقتصادي. ففي دستور

(٩) نفس المصدر، مجلد ١٩، ص٩١٠- ٩١١

١٩٤٦ الياباني نالت المرأة المساواة مع الرجل أمام القانون، وألغي التمييز السياسي والاقتصادي والاجتماعي في المجتمع على أساس الجنس. وطبق التعليم المختلط في المدارس الثانوية اليابانية في ١٩٥٠، ثم في أغلب الجامعات بعدئذ.

في ١٩٤٦ انشئت لجنة الأمم المتحدة لوضع المرأة وكان من جملة وظائفها العمل على منح الحقوق السياسية للمرأة في جميع البلدان. وفي ١٩٥٢ أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية (عهدا) حول الحقوق السياسية للنساء، الأداة الحقوقية الدولية الأولى الهادفة الى ضمان حقوق النساء وحمايتها على مدى عالمي.

بحلول ١٩٧١ كان من ١٢٩ بلدا، أعضاء في الأمم المتحدة، أو في وكالاتها المختصة، أو في محكمة العدل الدولية ثمة ثمانية بلدان فقط لم تمنح، أو لم تمنح تماما حق الانتخاب والترشيح للمرأة. وثلاثة بلدان من الثمانية (البرتغال وسورية وسان مارينو) كان لديها بعض القيود فقط على الحقوق السياسية للمرأة؛ أما الخمسة الأخرى (الأردن والكويت والسعودية واليمن وليشتنشتاين) لم تكن في ذاك الوقت تمنح الحقوق السياسية للمرأة.



أول دولة منحت المرأة المساواة الانتخابية بالرجال هي نيوزيلاندا (١٨٩٣)، ثم أتت فنلندا (١٩٠٦) والنروج (١٩١٣) والدانمارك وإيسلندا (١٩١٥). وولاية وايومنغ في الولايات المتحدة كانت أول من أعطى المرأة حق التصويت في ١٨٦٩. في نهاية الحرب العالمية الأولى، أو بعدها، نالت المرأة المساواة في التصويت في البلدان الرئيسية: هولندا والاتحاد السوفييتي في ١٩١٧؛ المانيا ولوكسمبورغ في ١٩١٩؛ النمسا وتشيكوسلوفاكيا وبولندا والسويد في ١٩١٨؛ الولايات المتحدة في ١٩٢٠؛ وبريطانيا العظمى في ١٩٢٨ مع بعض القيود. وما بين الحربين شملت المساواة الانتخابية المرأة في اتحاد جنوب افريقيا (١٩٣٠)؛ واسبانيا (١٩٣١)؛ والبرازيل وسيام (تايلاند حاليا؛ ١٩٣٢)؛ وسيلان وكوبا وتركيا والأورغواي (١٩٣٤)؛ وبورما ورومانيا (١٩٣٥)؛ والفيليبين (١٩٣٧). وفي البلدان الأخرى منح حق التصويت للمرأة بعد الحرب العالمية الثانية.

ورغم منح الحقوق السياسية للمرأة لم ينجح من النساء إلا في حدود ٣-٤٪ في مجلس العموم البريطاني و٧- ٩٪ في ألمانيا الاتحادية و٢٪ في مجلس النواب في الولايات المتحدة؛ ولكن كان ينجح فوق ٣٠٪ في مجلس السوفييت الأعلى في الاتحاد السوفييتي السابق(١٠).

ليست الحقوق السياسية وحدها هي التي تنقص المرأة. هناك حق التعليم، وحق العمل، وحق الأجور المتساوية مع الرجل، الخ. وفي كل ذلك ماتزال المرأة هنا أو هناك تعاني من عدم التساوي، ومن هضم الحقوق.

ربما من المفيد ايراد أن البلدان السكاندينافية أجرت في العشرينات اصلاحات جذرية على قوانين الملكية المتعلقة بالاسرة. أدخلت نموذجا جديدا من نظام التملك لدى الزوجين. أما ألمانيا الاتحادية فقد أدخلت مبدأ المساواة بين الجنسين في الدستور في الخمسينات، وأجرت بعدئذ تعديلات كبيرة على القانون المدني لديها، فما يتعلق بالأمور المالية والتملكية لدى الزوجين. وعدل القانون المدني الفرنسي في هذا المجال في ١٩٦٥. وفي ١٩٥٠ أصدرت الصين قانونا للأحوال الشخصية ينص على الحقوق المتساوية للزوجين، فيما يتعلق بملكية وادارة الممتلكات الزوجية. وأصدرت ألمانيا الديمقراطية السابقة في ١٩٦٥ قانون العائلة المبني على التساوي بين الجنسين في الأمور المالية والتملكية(١١)؛ الخ.



بالنسبة للمنطقة العربية امتد التطور، ليشمل قليلا، أو كثيرا، وضع المرأة. الآن هي عموما أحسن حالا نسبيا، منها في بداية القرن: حقوقها السياسية، أو بعضها، متاحة لها هنا أو هناك؛ والتعليم والعمل متاحان لها أيضا.

لكن لم يؤد التطور الى حل مشكلة المرأة تماما في المنطقة العربية، لا على الصعيد الاجتماعي، ولا الحقوقي، ولا الانساني- الفردي. بل حدث في

(١٠) المعلومات الواردة مستقاة من نفس المصدر، ص٩١١- ٩١٢.
(١١) المعلومات مستقاة من نفس المصدر، مجلد ٧، ص١٧٠

بعض المجالات تفاقم، وفي البعض الآخر انتكاس، العقلية التقليدية تفرض الى هذا الحد أو ذاك نظرة القرون الوسطى الى المرأة، الأمر، الذي كان مثار جدل في الشرق العربي منذ أواخر القرن الماضي(١٢).

افكار قاسم أمين المتعلقة بتحرر المرأة ماتزال في بعضها ذات قيمة راهنة، ويحاول فيها دوما بيان أن هذا التحرر لايتعارض مع النصوص الكريمة، ولا مع الأحاديث الشريفة(١٣). وهذا، إذا كان بجوهره صحيحا، فإن فيه نقطة خلل أساسية هي أن مثل ذلك ينطوي على جعل تحرر المرأة مسألة فقهية.

طبعا، أول سؤال متعلق بالمرأة، يطرح، هو إن كان للرؤية الشرقية المتعلقة بالمرأة علاقة بالدين وبالتدين، أو بشكل أعم، إن كان للعقلية التقليدية مثل هذه العلاقة. والجواب البديهي هو أن العلاقة موجودة وضوحا، ولولا ذلك ماوجد لزوم للجدل في الموضوع.

لكن ما هو الدين؟ من الضروري التدقيق في هذا الموضوع قبل كل شيء.

أولا، الدين هو مجموعة العقائد الروحية والعقائد المتصلة بها لدى أي فرد. مثلا، الايمان بالله وبملائكته وبرسله هو جزء من العقائد الروحية لدى المسلم، وضرورة ممارسة شعائر الصلاة والصيام هي من جملة العقائد المتصلة بالروحية لديه. والدين بهذا المعنى يرتبط كليا بحرية الفرد، التي يجب ألا تمس، إلا في حالة مساسها بحرية الآخرين، أو بقضية اجتماعية عامة. مثلا، إذا اعتقد المسلم، أن الأرض منبسطة وتستند الى قرن ثور، فهذا يتعلق بحريته الشخصية؛ ولئن كان من المفيد تنويره، ليصحح اعتقاده هذا، فليس من الضروري، ولا من المفيد، اكراهه على الاعتقاد بشيء آخر: المسألة مسألة وعي تاريخي. نفس الشيء بالنسبة لجميع الخرافات الموروثة: السحر، التنجيم،

---

(١٢) انظر مثلا، حول أفكار قاسم أمين (١٨٦٥– ١٩٠٨): البير حوراني، الفكر العربي في العهد الليبرالي (١٧٩٨– ١٩٣٩)، اكسفورد يونيفر سيتي برس، لندن، ١٩٦٢، ص١٦٤ (بالانكليزية).

(١٣) نفس المصدر، ص١٦٥.

الايمان بـ« الأولياء» و« القديسين»، الذين إذا رجع المرء الى تاريخهم، فقد يجدهم لا يستحقون لا الاجلال والتقديس، بل لا الاحترام. مثلاً، القديسة إيرين لدى الكنيسة الأرثوذكسية هي امبراطورة بيزنطية، بدأت حكمها وصية على ابنها القاصر قسطنطين السادس عام ٧٨٠م وفي ٧٩٠م بلغ قسطنطين سن الرشد، ولكن رفضت أمه التخلي عن السلطة. حينئذ خلعها ابنها، ونفاها من البلاد، ثم ندم واعادها الى بلاطه وأشركها معه في حكم الامبراطورية عام ٧٩٢. وفي عام ٧٩٧ استطاعت أن تقوم بانقلاب على ابنها فسجنته، وفقأت عينيه، وحكمت بعدئذ بمفردها حتى عام ٨٠٢[١٤]. الارثوذكس المتدين قد ينذر لها النذور، وقد يتوسطها لشفاء مرضاه؛ ورغم سخف ذلك وعقمه، فإنه يرجع لحرية الفرد الشخصية.

قد يعتقد أتباع دين معين، بأن الآخرين من غير دينهم هم كفار؛ وقد يعتقد الآخرون العكس. مثل ذلك شائع جدا، وهذا يخل بالعلاقات الاجتماعية، بعلاقات المرء مع جاره، أو مع زميله؛ ولذا فمثل هذا الاعتقاد لايبقى في اطار الحرية الشخصية، وانما يمس المجتمع ككل. الأخطر من ذلك بكثير، إذا اعتقد الأولون بوجوب تصفية الآخرين. حينئذ قد يتمخض ذلك، وتمخض فعلا، عن كوارث ومجازر في أجزاء عديدة من العالم.



ثانيا، الدين هو مجموعة الآراء الصادرة عن المؤسسات الدينية، أو عن رجال الدين متفرقين أو مجتمعين، أو عن الدعاة الطائفيين بمختلف انتماءاتهم. هؤلاء ينعكس نشاطهم على المجتمع سلبا أو ايجابا، ويميز المرء منهم المستنيرين، والمخلصين لدينهم وضمائرهم ومجتمعاتهم، والآخرين، الذين يمكن أن يضع اشارات استفهام صغيرة أو كبيرة على أهدافهم الاجتماعية والسياسية. وثمة بوصلة أمينة، كي يميز المرء الأولين عن الآخرين. ليفتش المرء عن مصادر التمويل: حيثما توجد الدولارات، يوجد الانحراف، والنوايا غير السليمة تجاه المواطنين وتجاه المجتمع. هذا مع ملاحظة صغيرة، هي أن

(١٤) انظر: ول ديورانت، المصدر المذكور أعلاه، الجزء الثالث من المجلد الرابع، ص١٥٧ – ١٥٨؛ انظر أيضا: الموسوعة البريطانية، ماكرو بيديا، المصدر المذكور أعلاه، المجلد٣، ص٥٥٨.

الدولارات لاتوجد مع الأدوات، التي ترسل لتنفيذ الأعمال، وانما مع من يرسلونها. قد تكون هذه الأدوات ضحايا رخيصة بدون ثمن، أو بثمن نجس.

ثالثا، الدين هو مجموع التراث المؤلف من النصوص والاجتهادات الدينية المنتقلة الينا عبر العصور، والتي باسمها يتكلم دعاة الدين. هذا التراث هو نتيجة وعي تاريخي، وهو ذو أهمية كبرى، سواء بما يتبلور فيه من الوعي، أو بما يمثله من قيمة تاريخية. لكن هناك فرق كبير بين التراث، الذي هو ملك الجميع، ومستخدمي هذا التراث بنية سليمة، أو غير سليمة. ثمة رجال دين أفاضل يستخدمون التراث بقصد حسن في اطار تأدية واجبهم في التوجيه والارشاد. لكن رغم حسن نواياهم، فإنهم قد يخطئون، وقد يصيبون، باعتبارهم بشرا؛ فكلامهم ليس منزلا، ولكنه قد يساعد، وقد لايساعد، في فهم التراث. عدا أفاضل رجال الدين، يوجد الدعاة الطائفيون من رجال دين وغيرهم؛ وهؤلاء يستخدمون التراث بشكل مشبوه، على طريقة «كلمة حق، يراد بها باطل». لذا، فالحذر الشديد في هذا المجال مطلوب لمصلحة الفرد نفسه ولمصلحة المجتمع ككل.



من جهة أخرى، التراث نفسه هناك منه ما هو مرتبط مباشرة بالانبياء، ويجب عدم المساس به، وقبوله كما هو؛ وهناك منه اجتهادات وآراء صدرت عن بشر، يمكن أن يخطئوا، وأن يصيبوا، ويمكن في نفس الوقت، أن تتقادم أراؤهم واجتهاداتهم.

التراث يجب اعطاؤه كل الاهتمام الأكاديمي: جمعه، تبويبه، ضمه في موسوعات، تحليله، الخ؛ وكل ذلك من المفروض أن يكون عمل الجامعات والمؤسسات العلمية عبر العربية مثل المؤسسات التابعة للجامعة العربية. وفي ذلك يمكن أن يبذل جهدهم رجال الدين، الذين أنجزوا الدراسات الاكاديمية، وخصوصا المستنيرين منهم.

أما استخدام التراث كأداة في المنشور السياسي، فإنه نوع من الاستهانة به؛ ومن التقليل من قيمته العلمية والتاريخية.

والدين الممثل بهذا التراث يجب احترامه على الصعيد الفردي، ويجب أن تكون قيمه عامل تطوير، مثلما كانت عند ظهوره، لا عامل شد الى الوراء.

مثلا، الدين الاسلامي حمل تطويرا لحقوق المرأة: ومن ذلك أنه أنقذها من الوأد، الذي كان منتشرا، واعطاها حقا بالارث، مما كان محرما عليها في الأعراف القبلية (ولا يزال في بعض المناطق)، وبعض الحقوق بأولادها في حالة الطلاق، مما كانت تنكره عليها الأعراف القبلية أيضا، وحدد عدد الزوجات، الذي كان مفتوحا، الخ. ويراد الآن باسم الدين الاسلامي تطبيق عقلية القرون الوسطى الى اليوم، ولقد حرر العبيد بصورة خاصة منذ القرن التاسع عشر؛ وباسم الاسلام يراد الحفاظ على وضع المرأة كجارية.

يقول رجال الدين المسلمون، ويكررون، إن الاسلام صالح لكل زمان ومكان. هذا صحيح. ولكن هل قيم الاسلام الخالدة هي الصالحة لكل زمان ومكان، أم عقلية القرون الوسطى؟ قيم العدالة والمساواة وطلب العلم (الذي في الصين)، والعلاقة الانسانية مع الآخرين: «لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلا صغيرا، ولا شيخا كبيرا، ولا امرأة، ولاتعقروا نخلا، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة، ولا بقرة، ولا بعيرا، إلا كآكلة (...)» تلك هي أوامر الخليفة أبي بكر لجيش ذاهب الى الحرب، ولا يرحمه أعداؤه؛ مثل هذه القيم هي الصالحة لكل زمان ومكان، لا الحفاظ على الاستعباد في عصر، تخلص فيه العالم المتحضر كله من العبودية الفردية بمعناها القديم.

المنطق، الذي تعالج به العقلية التقليدية المشكلات الانسانية والاجتماعية والسياسية الحالية، ينتمي الى القرون الوسطى، أي الى مجتمعات، أصبحت مختلفة نوعيا عن المجتمعات الحالية. مثلا، إذا أخذنا في موضوع المرأة مسألة تعدد الزوجات، فإن المشكلة فيها ليست في كونه صحيحا، أو غير صحيح، مفيدا، أو غير مفيد، ضروريا، أو يمكن الاستغناء عنه، الخ؛ وانما في كونه قائما على اعتبار المرأة مجرد أداة متعة للرجل، الذي يحصل عليها قانونا بالزواج. مثل هذا الاعتبار كان طبيعيا في الماضي، وكان الانطلاق منه في الاجتهادات

طبيعيا أيضا. أما اليوم، فالمرأة السياسية والطبيبة والباحثة والمواطنة العادية ليست مجرد كيس للمتعة، مثلما الشاة مجرد وزن من اللحم. السماح الديني في الماضي بتعدد الزوجات لايفرض اليوم لا دينيا، ولا أخلاقيا، ولا اجتماعيا، السماح الاجتماعي به في الوقت الحاضر. مثلما السماح الديني في الماضي باقتناء العبيد، والاتجار بهم، لايفرض اليوم مثل ذلك. طبعا يمكن أن يبنى حتى في القرن العشرين مجتمع عبودي ولكنه يكون متخلفا، معاقا عن التطور.

نفس القول يمكن تكراره في أمور عديدة. الربا محرم، وثمة أساس اجتماعي هام لهذا التحريم: إنه استغلال يمارسه من معهم لمن ليس معهم: يبيع الأولون الآخرين المال بربح فاحش، يتسبب في كثير من الأحيان بالمآسي، لاسيما في عصور كان يبيع الانسان فيها نفسه، أو ابناءه، زوجاته، وفاء للدين. لكن البنك يختلف. له وظيفة اجتماعية واقتصادية مختلفة نوعيا عن وظيفة المرابي القديم. وسحب حكم المرابي على البنك فيه قسر، وفيه تجاهل لكون البنك هو الاداة الاقتصادية الأساسية للمجتمعات الحديثة. هل يمكن تصور مجتمع حديث من غير أجهزة مصرفية؟ وهل يمكن أن يعمل البنك من غير فائدة؟ وهل حرام أخذ بعض الأطراف فوائد أموالها المودعة في البنوك الأمريكية، وليس حراما ترك تلك الفوائد هبة لاسرائيل؟

مع ذلك، لعبة البنوك دخلت فيها الدول الاسلامية حتى رأسها، واحيانا بالشكل غير السليم، الذي يجب أن يكون محرما. مثلا بنك الاعتماد والتجارة الدولي ظهرت فضائحه على نطاق عالمي واتخذت بحقه اجراءات تصفية في عدة عواصم دولية. من جملة الفضائح تبييض أموال تهريب السلاح وتهريب المخدرات والتزوير والاحتيال(١٥). طبعا، فضائح هذا البنك، الذي أغلق في ٦٢ بلدا يمكن أن يوحي بوجود ممارسات غير شرعية سياسيا، أو اجتماعيا، أو اقتصاديا، تقوم بها بنوك أخرى، غير مفضوحة بعد، تابعة لأطراف اسلامية.

(١٥) انظر: جوناثان بيتي، وس. ك. غوين، «أقذر بنك على الاطلاق»، مجلة تايم، ٢٩ تموز ١٩٩١

هذا لايعني أبدا، أن بنوك الدول الرأسمالية المتطورة نظيفة. بالعكس، تسيطر على أغلبها مختلف أنواع المافيا الدولية؛ وربما بنك الاعتماد والتجارة الدولي، الذي مر ذكره، على فضائحه هو أنظفها. إن مهمة البنوك الانتاجية والتنموية هي المشروعة، لا مهمة تبييض أموال التجارات غير المشروعة (الأسلحة، المخدرات، الخ) الضارة لكل بلدان العالم على الاطلاق.

سأل الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب أحد ولاته: ما أنت بفاعل، إن جاءك سارق جائع؟ أجاب الوالي: قطعت يده تنفيذا للحد. فقال عمر: إن الله جعلنا أولياء على الناس، لنكفيهم عوزهم، ولنسد حاجتهم. إن الله خلق الايدي، لعمل، فإن لم تجد عملا، التمست المعصية عملا والله.. إن جاءني سارق جائع، قطعت يده، قطعت يدك.

هذا القول العظيم يحتاج الكثير لتحليله. لكن يهمنا هنا فقط التشديد على أن الخليفة عمر لم يخالف التنزيل، كما يبدو سطحيا لأول وهلة؛ ولم يقل بعدم عقوبة السارق، حتى ولو كان جائعا، وانما عالج الأمر بحسن فهم، وبنظرة بعيدة الأفق.

اليوم، من يسرقون أموال بلدانهم بالملايين وبالمليارات، ويودعونها في البنوك الدولية طمعا للأخطبوط المافيوي الدولي، يطبقون الحد على من يسرق رغيفا من الخبز ليأكله. ومن يساعدون اسرائيل والولايات المتحدة في تهريب الفلاشة من اثيوبيا، وتهجيرها بشكل غير مشروع الى اسرائيل، يطبقون الحد على فقراء الناس. أين مثل هذا الموقف من موقف الخليفة عمر التاريخي؟

في كل المجالات، لا في مجال واحد فقط، نقل العقلية التقليدية من القرون الوسطى، وتطبيقها على الحاضر، وخصوصا بالاشكال الجامدة المطروحة، فيها قسر، وفيها ابتعاد عن الدين، لا تقيد به، كما يبدو لأول وهلة.

لقد اجتهد بعض رجال الدين، وبعض المتفقهين، أن التنزيل يتضمن كل علوم الأولين والآخرين، ويحتوي تلميحا على كل التطور العلمي، الذي وصل اليه الفكر البشري، ففيه اشارات الى الكهرباء، والقنبلة النووية، الخ. مثل هذا

الاجتهاد يمكن التحفظ بشأنه، لأن القرآن الكريم لم يعط لنفسه مثل هذه المهمة، لا صراحة ولا تلميحا؛ ولم تأت الآيات الكريمة مرموزة، ولم تستعمل الرمز؛ بل بالعكس: «إنا أنزلناه قرآنا عربيا» أي في غاية الفصاحة والوضوح.

لكن بصرف النظر عن التحفظ في ذلك، لمّ لمْ يكن المسلمون، والحالة هذه، سباقين الى العلوم الحديثة؟ ثم لماذا، وهم ليسوا عمليا سباقين، لماذا لا يحرصون على السبق، ويمسكون بأيديهم، وبأسنانهم بتلابيب الحداثة؟

قيم الدين الخالدة يجب أن يتمسك بها المؤمن بكل قواه. أما المجتمع، فيجب الاستفادة في الموقف منه، من كل ما تراكم من الوعي عبر التاريخ لدى الانسان. حل المشكلات الاجتماعية المعاصرة ليس مسألة فقهية، لأن المرء بالاجتهاد الديني يعود الى الماضي، والمجتمع المعاصر يحتاج التطلع الى المستقبل. التراث الماضي هو ثروة عظيمة علمية وتاريخية؛ والتنزيل جاء بالقيم الخالدة الصالحة لكل زمان ومكان. أما العقلية التقليدية، فليست هي الصالحة لكل زمان ومكان. بالعكس هي معرقلة للتطور.

العقلية التقليدية قد ترتكب الجرائم بمختلف أنواعها، وبلبوس ديني: يكفي تذكر المجازر، التي ترتكب باسم الاسلام، الفردية منها والجماعية. ويكفي ايراد مثال زيارة الشيخ اسحق ادريس، مستشار الرابطة الاسلامية العليا، التي مقرها الرياض (السعودية) الى القدس، حيث استقبله رئيس بلديتها تيدي كوليك (أخبار اسرائيل صباح ١٤ أيار ١٩٩٢) وكرمه، وبالمقابل أشاد الشيخ بما تضمنه اسرائيل من حرية العبادات لجميع الديانات، ناسيا طبعا أحداث المسجد الأقصى، وبيت لحم الدامية؛ وناسيا المجازر، التي ترتكبها اسرائيل يوميا بالشعب الفلسطيني. طبعا، ما كان للزيارة أهمية لو كانت مسألة شخصية؛ لكنها هنا، أراد الشيخ، أم لم يرد، ذات حجم أهم من الحجم الشخصي باعتبار صاحبها «مستشار الرابطة الاسلامية العليا».

هل صنع الرئيس «المؤمن» أنور السادات الصفقة المعروفة مع اسرائيل بدفع من التقى والورع؟ لقد وجد له شيوخه المعتمدون فتاوى في ذلك.

إن فصل العقلية التقليدية عن الدين، أو بشكل أدق: عن جوهر الدين، هو شرط أساسي، ليكون الدين، باعتباره قوة روحية عظيمة، عامل تطور، وعامل تقدم.

## ٢ – بعض المضاعفات الفردية والاجتماعية:

اذا تجرأت المرأة في احدى لحظات ضعفها، ولبت نداء جسدها، ولو في الحدود البريئة، تنقض عليها الصواعق من كل صوب، من أبيها، وأخيها، وزوجها، وربما من أولاد عمها، واحيانا من جيرانها. إنها تلوث بفعلها شرف الجميع الأب والأخ والزوج وابن العم، الخ. في بعض الحالات تقتل، وفي الحالات الأخف تطلق، إن كانت متزوجة، وتحتقر من وسطها الاجتماعي. وفي أخف الاحتمالات تصبح عرضة للهمس، وكذلك أفراد عائلتها.

من أين أتى ذلك؟ أي: لماذا ثمة علاقة بين جسد المرأة، و«شرف» عدد كبير من الناس؟

يستطيع المرء أن يرد ذلك دون جهد الى الماضي القبلي. كانت النساء في حماية «فرسان» القبيلة، وسبيهن هو اعتداء على حمى أولئك الفرسان، مثل سبي الجمال وأموال القبيلة الأخرى. وعندما تحولت الحياة القبلية مع التطور الى حياة الأسر الصغيرة، بقيت المرأة في حماية ذكور الاسرة «فرسان الماضي»، وبقي «الدفاع» عنها بالمعنى التقليدي دفاعا عن «الشرف».

يبدأ وضع المرأة الخاص منذ ولادتها. عندما تعلن هذه الولادة، ينتاب القوم وجوم، ما عدا الحالة لدى قلة من المتأثرين بالمجتمعات المتطورة.

قد تخضع الانثى في الاوساط المتخلفة للكثير: أحيانا للختان، وأحيانا أسوأ لخياطة موضع العفة حفاظا على البكارة، وفي الحالات الأخف للوشم، الخ. لحسن الحظ تزول أغلب هذه العادات في الأوساط الاكثر تطورا.

في حالات كثيرة يهمل الأهل تعليم بناتهم مع توفر المدارس، وقد يسمحون لهن بالمرحلة الابتدائية دون المراحل التالية، لأن بداية سجنهن يجب أن تبدأ في سن الحادية عشرة أو الثانية عشرة.

التعليم غير المختلط هو النظام الشائع، فيجب أن يمتلئ رأس الفتاة مبكرا ببعبع الذكر المفترس.

طور التزمت في أوساط عديدة الحجاب الى الجلباب، ليتفق ذلك مع حاجة المرأة لاكمال الدراسة والعمل. ويترافق ذلك بعقدة الخوف من الذكر المفترس في الطريق وفي مكان العمل وفي مكان الدراسة، وقد يتمنى البعض في سرهن، أن ينقض الذئب عليهن، ولكن حتى في هذه الحالة يجب انقاذ المظاهر.

حتى إذا تعلمت الفتاة، فقد تحرم من الكثير: من الرياضة، أو من النشاطات الاجتماعية البريئة، أو من الكثير من اللعب (يجب أن تلازم البيت).

إن وضع المرأة على الصعيد الانساني الفردي هو من دون شك مسيء لها من زوايا عدة: فيه حط لقيمتها الانسانية، وهضم لحقوقها، وعدم ثقة فيها، ومس بكرامتها. لعل ما يعبر عن ذلك قول الامام علي (ض): إن صحت الرواية: «النساء ناقصات عقل، ناقصات حظ، ناقصات دين»، ويفسر ذلك، بأن شهادتها منقوصة، وبأن نصيبها من الأرث منقوص، وبأن فترة الطمث لديها تعيقها عن القيام بالشعائر.



والدعوة الى تحرر المرأة، ومساواتها بالرجل؛ فيها بالتأكيد دفاع عن المرأة، لكن ليس ذلك هو كل جوانب الموضوع.

إذا كان حل مشكلة المرأة تتطلبه مصلحة المرأة ذاتها، وهي تتطلبه دون شك، فإن مصلحة المجتمع تتطلبه أيضا، وربما بالدرجة الأولى. ومن هنا النقطة الهامة التالية: إن موضوع النضال من أجل تحرر المرأة، ومساواتها بالرجل، ليس موضوعا نسائيا فقط، وانما يهم الرجل بمقدار ما يهم المرأة، باعتباره قضية اجتماعية.

من حيث المبدأ: المجتمع، الذي ينطوي في علاقاته على العبودية، من أي نوع كانت، هو مجتمع غير سليم، فيه خلل أساسي، ولا تمكن معالجته، إلا بازالة تلك العبودية.

لا يمكن تصور مجتمع، يتحقق فيه تطور كبير للذكور، ويبقى فيه الاناث بمنزلة الجـواري. الانثى هي زوج وأم ومـربيـة، وإذا كـانت تقـوم بأدوارها الاجتماعية هذه بشكل تقليدي، فإنها تترك بصمات سيئة عديدة على الذكور والاناث معا، وعلى الحياة الاسروية، وعلى المستقبل، لأن الأطفال هم مستقبل الانسان، وأساليب تنشئتهم تؤثر سلبا أو ايجابا على ذلك المستقبل.

في ظل الكبت تنتشر مختلف أنواع الشذوذ الجنسي، التي لها تأثيرات قريبة وبعيدة على الحياة الصحية والاسروية، وعلى حياة المجتمع بالتالي، وهي محرمة دينيا بنفس الدرجة من تحريم العلاقة غير الشرعية بين الرجل والمرأة، ومع ذلك يغض أتقى الاتقياء النظر عنها، ويعتبرها شرا، لابد منه.

وفي ظل الكبت لايرى الذكر الطبيبة والممرضة والعاملة والاستاذة في بلده، أو في بلد غيره، سوى مجرد انثى، جميلة أو غير جميلة، مثلها مثل فتاة الرصيف، مثل البائعة في المخزن، مثل العاملة في المطعم أو المقهى؛ فلا يميز عموما بين كل منهن، ولا يستوعب كون كل واحدة هي إنسانة، لها وظيفتها الاجتماعية، ولها قدراتها في هذا المجال أو ذاك، ولها همومها وربما مأساتها.



وفي ظل الكبت، عندما يسافر الذكر الى بلد أوفر حرية بالنسبة للمرأة، فإنه، بدلا من أن يتفاعل مع الناس، ويستفيد تجربة، كثيرا ما تقتصر علاقته في المجتمع الجديد على الوسطاء الذين يصلونه بالمحترفات، أو بالمحترفات أنفسهن. كذلك، عندما تسافر المرأة في حالة مشابهة، قد يتحول الكبت لديها الى نهم شديد، يعصف بكل التحفظات.

وفي ظل الكبت تفسد العلاقات المختلفة في نفس الوسط المتزمت. مثلا، بدلا من أن يكون الجاران في السكن متعاونين في السراء والضراء، خصوصا في حالة الكارثة: الحريق، أو ما يشبهه، فإنهما يحذران بعضهما حذرا شديدا: يخاف الثاني على «حريمه» من جاره؛ وتخاف امرأة أحدهما من أن تؤثر زوج الجار، أو بناته، على زوجها؛ وتخاف امرأة الثاني من الجيران لنفس الأسباب؛ الخ. التوتر يظهر في كل مجال، يختلط فيه الرجال بالنساء: الموظف أو العامل هو في حالة توتر مع زميلاته، وكذلك هن معه. والزوجات في حالة غيرة على

الأزواج من زميلاتهم، وكذلك أزواج الزميلات من زملائهن. منظور العمل المشترك، الانجاز المشترك، يبقى على هامش الاهتمام.

أيضا يبقى على هامش الاهتمام موضوع محاضرة الاستاذ في الجامعة، فالطالب مشغول بهذه الزميلة أو تلك؛ والطالبة مشغولة بشكل مشابه.

هناك ما هو أخطر بكثير من الحالات، التي عددناها: صحفية جميلة تستطيع أن تعصر من بعض الناس أهم الأسرار السياسية، بل والعسكرية. وسيدة جميلة تستطيع أن تستصدر من المسؤولين أغرب القرارات، واكثرها استحالة في الحالة العادية. وتسهيل العلاقة الجنسية لأحد الناس هو رشوة فعالة لا تخيب عموما.

ساهمت بعض السيدات الجميلات في الاربعينات في تسهيل بيع الاسلحة الفاسدة الى بعض البلدان العربية.

هذه الحالات المختلفة، التي نمر عليها بسرعة وبتحفظ هي غيض من فيض من المضاعفات الاسروية والاجتماعية، للأوضاع التقليدية، التي ترزح تحتها المرأة. لذا، فإن تحرر المرأة لايعيد فقط، كما أسلفنا، المرأة وضعها الاجتماعي كانسانة، لها نفس الحقوق، وعليها نفس الواجبات، التي لأفراد المجتمع الآخرين، وانما أيضا يعيد للمجتمع الحياة الطبيعية، التي تساعده على التطور والنمو وبناء المستقبل.

### ٣- المرأة والجانب التشريعي:

إن تطور وضع المرأة في المجتمع يتطلب أمورا كثيرة، يتطلب بالحقيقة تطور المجتمع من كل جوانبه. لكن ثمة علاقة جدلية أيضا: مثلما تطور المجتمع يحمل في طياته تطور المرأة، فإن تطور المرأة يساهم كثيرا في دفع المجتمع الى الأمام.

في نفس الوقت، لابد من احترام الناس وقناعاتهم في موضوع المرأة، ومن الخطأ قسر الأمور، لأن النتائج تكون سلبية حينئذ. لكن هذا الاحترام يجب ألا يؤدي أيضا الى أذى الآخرين، والاضرار بهم. إن في النظرة التقليدية الى

المرأة أمورا، لا تتعلق فقط بقناعة الناس النظرية، وانما بممارسات، قد تؤذي الأفراد، الذين على المجتمع حمايتهم، وقد تؤذي المجتمع بكامله. في هذه الحالة يجب على التشريع أن يدرأ الضرر، وهذا من حق المجتمع، ولا يمس قناعة الناس، إلا ربما بشكل غير مباشر. مثلا، ألا يجب أن يكون تعليم الفتيات الزاميا؟ إذن على التشريع أن يقضي بالزامية التعليم، ولا يمكن القول في مثل ذلك، إن بعض الناس يرون عدم تعليم بناتهم، ويجب احترام قناعاتهم. بناتهم لسن ملكهم. واحترام القناعة هنا معناها الاضرار بمستقبل البنات المذكورات، والاضرار بمستقبل المجتمع نفسه.

التشريعات التقليدية المتعلقة بالاسرة غالبا ما تحمي الوضعين العبودي والطائفي للمرأة، وتسيء بذلك الى الأسرة، الخلية الأساسية للمجتمع، والى الأولاد، وتربيتهم، ورعايتهم، والى المجتمع ككل، وبالتالي.

ولذا، فإن من الضروري ادخال تعديلات جذرية على تلك التشريعات، تسمح بالعلاقة المتوازنة بين الرجل والمرأة في المجتمع، وتسمح بخلق جو صحيح لتربية الأولاد.



ثمة مبادئ أساسية يجب مراعاتها في تلك التعديلات، ويمكن أن نمر على بعضها، لا على سبيل الحصر.

- من الضروري أن ينص القانون على كون جسد المرأة هو ملكها وحدها، وأن ينطلق في أحكامه من هذا الاعتبار.

هذا أمر طبيعي، وبدهي، مثلما جسد الرجل هو عمليا ملكه، وليس ملك أحد آخر.

في نفس الوقت، الآداب العامة هي من النظام العام، وتخص المجتمع. لذلك، فإن من المفروض أن تسن القوانين عقوبات رادعة ضد شركات الدعارة، وأن يكون بيع اللذة ممنوعا. كذلك من الضروري اعتبار الضغط المعنوي من قبل رؤساء الدوائر على موظفاتهم، أو الاساتذة على تلميذاتهم، أو طالباتهم، هو من نوع سوء استعمال السلطة، أو الصفة العامة، وأن يعاقب على هذا الاساس.

أيضـا يجب أن يعـاقب الوعد الكاذب بالزواج على أسـاس أنه نوع من الاحتيال، إذا أدى الى علاقة غير سليمة نتيجة انخداع الضحية.

طبعـا، كل ذلك يحتاج الى تدقيق وتفصيل، لكي لا يؤدي الالتباس الى أشكال عديدة من الاحتيال على القانون.

مبدأ ملكية المرأة لجسدها يعني من الجملة، أن الفتاة تصبح سيدة نفسها حالما تبلغ سن الرشد، الذي يحدده القانون، مثلا، في الثامنة عشرة، أو العشرين.

الحقيقة أن مفهوم الأهلية في الشرق، الاجتماعي، والقانوني أحيانا، هو غائم. حتى الابن الذكر، الذي قد يبلغ سنا متقدمة، ويتزوج، ويلد، يبقى في منظور أبيه فاقد الأهلية الى حد ما. يجب أن يطيعه، وأن يرجع اليه في شؤونه، وأن يربي أولاده على مزاج الأب، الخ. والقانون لا يضع غالبا حدودا فاصلة في حالة النزاع. قد يتجاوز الابن سن الرشد بكثير، وتبقى اعالته على أبيه، وقد لا ينفصل في الريف عن ابيه مدى الحياة.

ربما التحام الأب بأولاده، والتحام هؤلاء به، له جوانبه الانسانية الحلوة، ويعبر عن نوع من الأواصر المتينة بين أفراد المجتمع، ويجب من حيث المبدأ تشجيعه. لكن يكون هذا الالتحام جميلا، بمقدار ما يكون طوعيا، ومعبرا عن متانة الأواصر. أما إذا لم يكن كذلك، فيكون معبرا عن ارث استبدادي، ويفترض، أن يحول القانون دونه، وأن يتطور العرف في هذا الاتجاه.

حتى مفهوم القاصر، ذكرا كان أم انثى، يجب تطويره. القوانين المعمول بها، وكذلك العادات، تجعل الوصاية لمصلحة الوصي، لا لمصلحة القاصر. بينما العكس تماما يجب أن يكون، والهدف النظري من الوصاية هو العكس أيضا. يجب أن يحمي القانون الولد من أبيه، أو من وليّه في حالة غياب الأب، ومن مربيه. هناك آباء مستبدون وهناك الجاهلون، والمدمنون، والمجانين، والمعقدون من كل نوع. ألا يجب أن يحمي القانون الولد، الذي يسجن؟ الولد، الذي يقيد أحيانا؟ الولد، الذي يحرم من الطعام دون عامل الفقر؟ الرضيع، الذي تلقي به

المطلقة الى الأب، كي تحرجه، ويهمله الأب، فيموت، أو يضعه على قارعة الطريق، ويتركه، ليلمه أحد الناس؟ ألا يجب أن يحمي القانون القاصر، أو شبه القاصر، ذكرا كان أم أنثى، الذي يجبر على الزواج لسبب أو لآخر، أو يجبر على الطلاق، لأن الزوج لم يناسب الأب أو الأم؟ القاصر، الذي يجبر على القيام بأعمال شاقة لصالح الوصي؟ الى آخر هذه السلسلة. عمليا يعتبر القاصر ملك وليه، يستطيع أن يفعل به هذا ما يشاء، واذا ما رعاه، وأحسن تربيته، يكون ذلك تطوعا منه وكرما.

مبدأ ملكية المرأة لجسدها يستدعي التخلص الاجتماعي والقانوني، مما يسمى بـ«جرائم الشرف»، التي يجب تقويمها قتلا عمدا، أو مقصودا، حسب الحالة، ومعاقبتها على هذا الأساس.

ومبدأ ملكية المرأة لجسدها يفترض، أن تكون هي الطرف صاحب القرار في زواجها، لا وليها. واذا كانت واقعة في رأيها تحت ضغط الولي، فيجب التحقيق في ذلك وخصوصا في الحالات، التي يشتبه، بأنها حادثة في ظل نوع من الاكراه، والتي فيها عدم تكافؤ بين طرفي الزواج.

وامتلاك المرأة لجسدها، يعني أيضا، أنها لم تعد ملك زوجها. لا يستطيع، مثلا، أن يجبرها على الشذوذ: إذا استجابت له طوعا فتلك حياتهما الخاصة، ولكن لا يستطيع أن يقسرها. لا يستطيع أن يجبرها حتى على المتعة الطبيعية، إذا كانت متعبة، أو كان لديها عذر صحي، أو كان مزاجها لا يساعدها على ذلك. لا يستطيع أن يجبرها على أعمال المنزل: قد ترعاه، وتطهو له طعامه، وترتب له شؤونه، كما تفعل آلاف النساء، ولكن طوعا، دون قسر. يجب بداهة، ألا يستطيع أحد الزوجين، أن يضرب الآخر، أو يسجنه، أو يحرمه من أي من حقوقه داخل الاسرة، يوجب أن يلاحق مثل ذلك جزائيا. يجب أيضا ألا يستطيع أحد الزوجين اجبار الآخر على قناعات اجتماعية، أو سياسية معينة، فكل ما يتعلق بحرية كلا الزوجين الحياتية والنظرية مصونة، إلا ما يتصل بالأعمال. أو القناعات، الجرمية، المعرفة قانونا على أنها كذلك. يجب بصورة

خـاصـة ألا يـمنع أحـد الزوجين الآخـر من النشـاط الرياضـي، أو الثـقـافـي، أو الاجتماعي، أو السياسي، ويجب، بالعكس، أن يساعده على ذلك.

وامتلاك المرأة لجسدها يعني أن «شرفها» مستقل عن «شرف» الآخرين، وأنه لا يتعلق بجسدهـا، بمقدار مـا يتعلق بإخلاصـهـا لعلمـهـا، وبإنجـازاتهـا المختلفة: «شرف» الطبيبة، مثلا، هو في اتسـاع خبرتها، وفي عمق حسـهـا الانساني بمرضاها؛ وتفقد هذا «الشرف»، إذا كانت جاهلة، سيئة التعامل مع المرضى، حتى ولو لم تذق طعم الجنس في حياتها.

كذلك، «شرف» الرجل يتعلق بما يستطيع أن يقدمه للمجتمع من خلال عمله، ونشاطه، ووعيه. حياته الجنسية الخاصة هي ملكه، ولا شأن لمريضه بها، إذا كان طبيبا، ولا لرئيسه، إذا كان موظفا.

– المبدأ الثاني يتـعلق بمفـهـوم الزواج، الذي يجب اعادة النظر به من أساسه. إنه ليس عقد «متـعـة»، بل وليس «عـقـدا» بمعنى الاتفاق على مبادلة. «مبادلة» بماذا؟ مبادلة «المتعة» بلقمة العيش؟ أو بالمهر، أو بالسياق؟

يجب أن يكون الزواج رابطة اجتماعية بين طرفين: زوجين، رجل وامرأة، يقرها المجتمع، ويراقبها، ويشجعها، وأن يكون هدفها الاجتماعي بناء اسرة جديدة، خلية اجتماعية، والحفاظ على استمرار الحياة بالانجاب.

يجب أن يكون الزوجـان متكافئين تماما بالحقوق والواجبـات، واحكام القانون المتعلقة بأحدهما، يجب أن تنطبق على الآخر.

يجب ألا يدخل الوعد بالزواج، والخطبة، تبادل الهدايا بين الخطيبين في عملية الزواج القانونية. مـا سبق يؤلف أمـورا شـخـصـيـة مـتـعلقـة بالطبـاع، وبالأعراف، والتـقـاليد، ولا تؤدي بالضرورة الى الزواج. قد تبني آثارا حـقوقيـة مدنية أو جزائية على أحد طرفي العلاقة، أو على كليهما، ويخضع ذلك لأحكام القوانين النافذة.

يجب الغاء الصفة الطائفية للزواج، والحاقه بالمحاكم العادية، لأن الزواج هو عملية اجتماعية لا طائفية. أما مباركة رجل الدين للزواج، والشعائر المرافقة لذلك، فيجب أن تأتي بعد اقرار الزواج، لا قبله.

– المبدأ الثالث يتعلق بتعدد الزوجات، الذي يجب أن يرفض كليا من حيث المبدأ. أما الزيجات الواقعية، التي تجري بعيدا عن المحكمة في ظل التقاليد، فيجب أن تتدخل فيها المحكمة في حالة النزاع، أو في حالة الاقتضاء لصالح النظام العام، ومن الضروري في هذه الحالة،.أن تكون حماية حقوق الزوجة الأولى هي أحد أهداف التشريع والمحكمة.

من الضروري أيضا في حالة عدم الغاء السماح بتعدد الزوجات أخذ موافقة الزوجة الأولى قبل اقرار الزواج الثاني.

– المبدأ الرابع يتعلق بالحق المتساوي للزوجين في حضانة الأولاد في حالة الطلاق. وإذا حدث نزاع، فيكون قرار المحكمة لصالح الأولاد. مثلا، لصالح الأم، إذا كان الأب مدمنا على المخدرات، ولصالح الأب، إذا كانت الأم مهملة لأولادها، ولصالح الطرفين بالتساوي، إذا كانا طبيعيين، وقادرين على حمل المسؤولية التربوية.

– المبدأ الخامس يتعلق بالحق المتساوي للزوجين في ملكيتهما المشتركة. وفي الرقابة على الانفاق، وفي وضع ميزانية الاسرة.

عند الطلاق تقسم الملكية مناصفة، وإذا لم يكن لديهما غير الراتب، فيمكن ايجاد تسوية على مبدأ التساوي، وذلك حسب الحالة، وحسب كفاية الرواتب بالنسبة للمستويات المعاشية.

المبادئ التي مررنا عليها هي عامة جدا، وتنبع من ضرورة ازالة عبودية المرأة من المجتمع، وإتاحة الاطار القانوني لها، كي تكون مواطنة فاعلة، تستطيع أن تضع يدها في يد الرجل في الاسرة وفي العمل وفي الادارات الحكومية والخاصة، وفي المهن الاختصاصية، وفي مجالات البحث العلمي، وباختصار: في جميع المجالات.

والمبادئ نفسها ليست على سبيل الحصر، فهناك مبادئ أخرى عديدة تفصيلية، أو أساسية.

المهم في الأمر وضع عدم عبودية المرأة في الاعتبار، والاستفادة من التشريعات الحديثة في البلدان المتطورة لصياغة قوانين للأسرة قابلة للتطور.

والمهم أيضا أن تتطور الأعراف، وأن يتخلص المجتمع، تدريجيا حتما، ولكن بسرعة كافية، من العقلية التقليدية، التي ربما ترجع الى أيام السومريين، والتي جوهر الدين منها براء، وتعرقل المجتمع وتطوره.



* * *

# الدراسات والبحوث

## الخوارق النفسية: علم أم سحر؟
## اضاءة سوسيولوجية

ترجمة: د. علي وطفة



**منذ عشرات السنين والانسان في بلدان العالم المختلفة يبدي اعجابه واهتمامه المتزايدين بالظواهر الطبيعية والنفسية الخارقة (بارابسيكولوجي، بارانورمال، باراسيانس) مثل غول «لوش نيس».**

(*) د. علي وطفة: باحث من سورية، استاذ في كلية التربية، له عدد من الدراسات في الدوريات العربية والمحلية.

والصحون الطائرة والادراك فوق سمعي بصري ومثلث برمودا والظواهر الأخرى التي توصف بأنها خارقة أو فوق طبيعية أو فوق حسية أو ماوراء علمية. وهي ظواهر مازالت حتى الآن عصية على التفسير العلمي المقنع.

وما تزال وسائل الاعلام في كثير من بلدان العالم وأقطاره تثير مسألة الظواهر الخارقة «باراناتيرل» دون أن تقدم أية رؤية نقدية أو علمية حول طبيعة هذه الظواهر وعوامل وجودها. ويلاحظ اليوم نمو كبير في عدد الكتب والدوريات العلمية التي بدأت تتناول هذه المسألة والتي تزايد عددها من ١٣٠ دراسة وكتاباً في عام ١٩٦٥ الى ١٠٧١ في عام ١٩٧٥. ومن الواضح أن عدد هذه الكتب يستعصي في الوقت الراهن على الحصر والتحديد. ومن جهة أخرى يلاحظ اليوم نمو عدد المؤسسات العلمية والاجتماعية التي كرست نفسها لدراسة ظاهرة الخوارق النفسية والطبيعية، ويمكن لنا في هذا السياق أن نذكر الجمعية الملكية البريطانية والجمعية الفلسفية الأمريكية ومؤسسة رولفير وفيلرايت التي تنظم مؤتمرات وندوات حول الظواهر النفسية والطبيعية الخارقة (ما فوق طبيعية).



لقد أثارت مسألة النفسية جدلا كبيرا بين العلماء والمفكرين من فروع علمية مختلفة ومن أصول فلسفية متباينة. وفي قلب الحوار الدائم بين المفكرين والعلماء، نجد تيارات متباينة في درجة رفضها أو قبولها لمسألة الخوارق النفسية، ففي الوقت الذي يذهب فيه فريق من الباحثين الى الانتصار كليا لمسألة الخوارق والبرهنة على وجودها عبر صيغ واطروحات علمية، يذهب فريق آخر الى نفيها ورفضها كليا والنظر اليها على أنها ترهات وخدع وأوهام، وهم لا تنقصهم من أجل ذلك التوجهات العلمية والمناهج العلمية المناسبة. وبين الفريقين المتطرفين في الرفض والقبول تتمركز اتجاهات معتدلة تتأرجح بين الرفض والقبول الجزئيين لبعض مظاهر الحوادث النفسية والطبيعية الخارقة.

وفي لحمة الجدل القائمة بين المفكرين والباحثين تقع غاية هذه المقالة التي تحاول أن تلقي الضوء على ملامح وسمات المواقف المختلفة بين العلماء

والمفكرين حول مسألة الخوارق النفسية حينا والخوارق الطبيعية حينا آخر. فما هي اذن مواقف العلماء، وما هي أدلتهم وبراهينهم حول هذه المسألة، وما هي دوائر الصراع والاختلاف في مناحي توجهاتهم نحو الظواهر الخارقة او غير الطبيعية؟

يرى روزاك T.H Roszak الذي يعالج مسألة التوازن الضائع بين الانسان والطبيعة بين العقل والعواطف، أن ثقافة مضادة Contre Culture هي التي يمكن لها وحدها أن تعيد الإنسان الى ماضيه والى أصوله الأولى. وغاية ذلك بالنسبة لروزاك تخليص الانسان من هيمنة العقلية التيكنوقراطية على مصير الانسانية. وفي ذلك نزعة معادية للعلم والروح العلمية، وتوجه عميق وشامل نحو قانونية الخوارق العلمية Paranormal وتلقى هذه الأفكار صداها عند بوسلوف G.Bauslaugh الذي يعتقد بأن التطور العلمي يؤدي في نهاية المطاف الى تجريد الإنسان من طاقاته وقدرته على الاستكشاف الاسطوري، لأن ذلك التطور يضعنا في فراغ ميتافيزيائي وبالتالي فإن العلم والعقلانية العلمية لا يستطيعان ردم هذا الفراغ الميتافيزيائي.



فالإيمان بالخوارق الطبيعية والنفسية، كما يبدو لهؤلاء المفكرين، يمنح الإنسان قدرة هائلة على ملء الفراغ الميتافيزيائي الذي يوجد في قلب الثقافة الغربية المعاصرة. وفي ذلك دعوة صريحة الى الايمان بالتخاطر والقوى الخفية والصحون الطائرة والظواهر الخارقة، والذي بدأ يحتل شكلا جديدا من اشكال الوعي الديني الذي يرتدي حلة ذات طبيعة خاصة.

لقد حظيت مسألة الظواهر الخارقة على اهتمام علماء الفيزياء وتأييد بعضهم مثل جوزيفسون B.D.Josephson وستاب H.Stapp وكوستا O.Costa وبيروكارد Beurregard وكما وجدت هذه الظواهر أنصارا لها في مجال علم النفس مثل إيزنك H.Eysenck الذي نشط في سبيل تعميم ظاهرة الخوارق النفسية وفي تقديم أدلة على وجودها. ويلاحظ اليوم أن الدراسات والأبحاث الجارية في مجال البارابسيكولوجي تكاد لا تختلف من حيث المظهر عن هذه

التي تجري في ميدان العلوم والابحاث العلمية ذات الطابع المؤسساتي المنظم. ومن جهة أخرى يلاحظ أن بعض الأبحاث والدراسات في مجال الخوارق النفسية ينطلق من معطيات العلوم الحديثة ومن نتائجها، وهي بذلك تراود جهل رجل الشارع ومحدوديته وعدم قدرته على التمييز بين مناهج العلوم ومبادئها من أجل الوصول الى درجة عالية من العمومية التي لا تضاهيها هذه التي حققتها العلوم الحديثة. وفي هذا الخصوص يشير الدكتور راندير M.Rander بأن الرجل العادي يميل الى الاعتقاد بمعجزات العلم والتكنولوجيا، لأنه يملك معارف غامضة ومبهمة فيما يخص المبادئ الأساسية للنظريات العلمية، وفيما يخص وظائف الاجهزة المعقدة مثل الترنزستور والتلفزة والكمبيوتر الخ. ويضاف الى ذلك ان هؤلاء الباحثين يتساءلون: لماذا لا يضيف الانسان العادي الى مجموعة معتقداته الاعجازية ايمانه بالسحر والتنجيم.

ويعتقد عدد من الباحثين الغربيين ان الايمان بالخوارق اليوم هو اكثر خطرا على الانسان من ايمانه بمعجزات العلم والتقنية، وذلك لان مبادئ العلم ومعجزاته يمكن ان تدرك وان تفسر عقليا مثل سر الترنزستور أو الكمبيوتر. ولكن هذه المبادئ بقيت عصية على التفسير بالنسبة لظواهر مثل التخاطر والتنجيم والسحر. ان مجال الخوارق مجال بالغ التناقض والتعقيد، اذ لا توجد هناك وحدة ترابط بين جوانب هذا المجال، او بين هؤلاء الذين يدافعون عن ظاهرة الخوارق فوق النفسية أو الطبيعية.

واذا كان بعض المثقفين والعلماء والفنيين يأخذون هذه الظواهر على محمل الجد ويسرون بذلك، فان المتخصصين في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية يفضلون على الرغم من كل شيء وضع نسق علمي لتفسير الظواهر. وهم يعتقدون بأن كل ظاهرة «غير طبيعية» لا يمكن لها ان تتوافق مع العلم ومع رؤية علمية للعالم. «وفي هذا السياق يذكر ك.ر.راو K.R.Rau في كتابه الاسس التجريبية لعلم نفس الخوارق Parapsychologie، ان علم نفس التخاطر غالبا ما يتداخل مع «الروحانية» Spiritisme والتنجيم وقراءة الكف ومع الارواح واخيرا

مع ممارسات عبادية اخرى. ورغم ذلك فان «ما وراء علم النفس» يتقارب مع القوى الفيزيائية التي تخضع للدراسات التجريبية، وهذا يعني في إطار شروط الملاحظات والتجارب. وبالنتيجة فان «ما وراء علم النفس» هو دراسة منهجية علمية للظواهر وبهذه الطريقة تجري المحاولة للرابط بين هذا الفرع «ما وراء علم النفس» مع المجال العام للخوارق ومن ثم مع العلم ومناهجه. وهنا نستطيع ان نحدد مجال هذه المقالة حيث سنعالج مسألة «ما وراء علم النفس» من خلال وجهتي النظر التي تؤيدها وترفضها في اطار الدراسات الجارية.

يعرف القاموس الموسوعي السوفيتي «وهو ما وراء علم النفس» -Parapsy chologie «كمجال للبحث يهدف الى دراسة اشكال الادراك الذي يتم من غير تدخل اعضاء الحس كالبصر والسمع، ودراسة اشكال التاثير التي يمارسها الكائن على الاشياء الفيزيائية الخارجية دون توسط الاعضاء الحسية، أي بتوسط الارادة والتفكير الخ. وهو علم يؤرخ له منذ القرن التاسع عشر، فالخداع والمخاتلة الذي يلاحظ في «علم نفس الخوارق» مثل الظواهر التي يطلق عليها «خوارق نفسية» لم تستطع ان تجد تفسيراً علمياً مناسبا وهي تتطلب رؤية نقدية وتبصر علمي فعال.

يقول راو Rao انه يمكن التمييز بين شكلين اساسيين في نسق الخوارق النفسية هما الادراك فوق السمعي البصري (P.E.S.) والقدرات الخارقة على التاثير في الاشياء المادية دون تدخل الجسد. وبالتالي فان الادراك فوق السمعي البصري يقسم الى فرعين هما التخاطر Telepathie والتنبؤ Clairvoyance بالاحداث الخارجية. ويتشعب التنبؤ الى فرعين هما: قراءة المستقبل -Preconign tion وقراءة الماضي Retracogntion وهما بدورهما شكلان من أشكال الخوارق النفسية.

لنر الان ماذا يترتب على هذين التعريفين. اذا كان تاريخ الخوارق النفسية يعود الى زمن العصور السحيقة والى عهد الأساطير القديمة، فان دراسة الخوارق بدأت في عهود متأخرة وذلك عندما بدأ علم النفس يأخذ

اتجاهاته ومناحيه التجريبية. ان الولادة العلمية لمجال الخوارق النفسية يؤرخ له منذ عام ١٩٨٢ وذلك عندما قام العلماء الانكليز بتأسيس مؤسسة للابحاث النفسية بهدف دراسة علمية لقوى الانسان الحقيقية والمفترضة والخفية والتي تبدو غير قابلة للتفسير. ومن ثم ظهرت مؤسسة مشابهة في الولايات المتحدة الامريكية حوالي الثلاثينات من العصر الذي نعيش فيه. وبناء على ذلك يمكن القول ان الباحثين في مجال الخوارق النفسية بدؤوا ينطلقون من أسس تجريبية منذ اللحظات التي قام فيها راهين Rahine J.B. عام ١٩٢١ بتأسيس مختبر لدراسة الخوارق النفسية وذلك في جامعة ديك Duke university. وفي عام ١٩٣٧ اصبح راهين اول رئيس تحرير لمجلة في مجال الخوارق النفسية هي: «مجلة الخوارق النفسية» Journal of parapsychologie.

وفي عام ١٩٧٧ تم احصاء ٥٤ دورية علمية في خمسة عشر بلدا غربيا ويدأ منذ ثلاثينات ذلك القرن ظهور نقاد لعلم نفس الخوارق مثل كيلوك Ch. Kellog وجاسترو Jastrow وكاردنير M. Gardner وأخيرا هانسل E. M. Hansel والكوك E. Alcock وتايلور J. Taylor وماركس P. Marks وكامان Kammann وبينج Bunge الخ..

واليوم كما هو الحال في الامس لا يوجد موقف متجانس من الخوارق النفسية بين العلماء والمفكرين. وفي اطار التناقض القائم يوجد هناك ايمان بحقائق بارابسيكولوجية تتجاوز حدود منطق العلمي ومنهجه وهي ايمان يرتبط بالممارسة التي اعد لها العلم التجريبي.

لقد بينت احدى الدراسات التي اجريت في الولايات المتحدة الامريكية بإشراف معهد غالوب Gollup عام ١٩٧٨ ان ٥١٪ من الشعب الامريكي يوافقون على وجود الادراك ما فوق الحسي وهم الى جانب ذلك يؤمنون بالمنهج العلمي المكافئ من حيث المبدأ للظواهر الخارقة. وفي هذا الصدد يشير تايلور G. Taylor وهو فيزيائي ورياضي انكليزي انطلاقا من دراسة أجريت في عام ١٩٧٧ على ١١٨٨ استاذا جامعيا في كبريات الجامعات الامريكية ان هناك ١٦٪ منهم

يعتقدون بوجود الظواهر ما فوق الحسية «وان ٤٩٪ منهم يرون ان ذلك محتمل جدا وهناك فقط ٥٤٪ منهم يعتقدون ان ذلك غير ممكن. ويشير تايلور الى دراسة اخرى متشابهة اجريت فقط منذ ٢٥ عاما تبين ان هناك فقط ١٧٪ من الاشخاص الذين خضعوا للدراسة يعتقدون بوجود الادراك ما فوق الحسي وأن هناك ١٠٪ من افراد العينة قدروا أن وجوده امر غير ممكن. وفي الوقت الحالي يوجد في الولايات المتحدة الامريكية وحدها قرابة خمسين مجلة علمية تصدر بشكل دوري متخصصة في نشر المقالات حول «الخوارق النفسية» ويضاف الى ذلك وجود عدد من المخابر المتخصصة في هذا المجال وبعض الجامعات التي تنظم دروسا ومحاضرات في مجال «الخوارق النفسية».

ومن المؤسسات المختصة بذلك نذكر الجمعية الامريكية للخوارق النفسية Amirican Parapsycologicale association والتي تحصل على دعم مادي من الدولة ومن المؤسسات الخاصة.

ولابد من التنويه الى ان وزارة الدفاع الامريكية قد وظفت ملايين الدولارات لاجراء التجارب حول مسائلتي التخاطر Telephathic وقراءة المستقبل Clairvoy-ance لمعهد الدراسات والابحاث في ستانفورد.

ولقد حظي مخبر الخوارق النفسية التابع لجامعة واشنطن بنصف مليون دولار في عام ١٩٧٩ من قبل مؤسسة ماك دونال دوكلاس. وفي الثمانينات اصبح موقف العلماء من «الخوارق النفسية اكثر سلبية، حيث قام عالم الاجتماع ماك كلينون Mc Clenon بإجراء دراسة على عينة بلغت ٤٩٧ عضوا من المجالس العلمية: اظهرت هذه الدراسة ان هناك ٤٪ من افراد العينة يوافقون على وجود الظواهر النفسية الخارقة و٢٥٪ بأن ذلك ممكن جدا وبالمقابل ابدى ٥٠٪ منهم ان ذلك مستحيل بينما أعلن ٢١٪ منهم انهم يجهلون وجودها. وهناك فقط ٥٪ من علماء النفس المستجوبين الذي ابدوا رأيا لصالح الظواهر النفسية الخارقة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما المبادئ الاساسية والمناهج الخاصة «بالخوارق النفسية التي اصبحت منذ الآن تشكل ممارسة مؤسساتية في الغرب وتأخذ شكل الفرع العلمي المتخصص.

لقد اشار راو K.R.Rao منذ ٥٠ سنة إلى وجود ركام من المعطيات التجريبية التي تشهد على وجود حقيقة «الخوارق النفسية».

وأن هناك بالاضافة إلى ذلك تغيرا في منهج الدراسات الخاصة «بالخوارق النفسية» وإذا كانت هذه الدراسات تبحث في الماضي عن قرائن وجود هذه الظاهرة فإنها اليوم تسعى إلى دراسة اهمية هذه الظاهرة وطبيعتها.

-وهي تهدف اليوم إلى دراسة المواقف والأمزجة والعوامل الشخصية والحالات النفسية للاشخاص الذين يمارسون تجربة «ما فوق نفسي» والباحثون يهدفون من وراء ذلك كله الكشف عن طبيعة العمليات الخاصة بالخوارق النفسية. وهم في اطار ذلك يدرسون الاختلاف القائم بين الجنسين ونتائج عمليات الحوافز، والعلاقات المتبادلة، وتباين المسافات (بين الذات والموضوع أثناء ممارسة الخوارق النفسية). ولقد بينت بعض هذه الدراسات أن «الخوارق النفسية» ليست جملة من ظواهر مختلفة بل هي حقيقة واحدة تظهر في سياق ظروف مختلفة.



وحاليا يمكن احصاء اكثر من ٢٠٠٠ تجربة قام بها علماء الخوارق النفسية «وأكثرها في مجال لعبة الورق التي يحاول فيها الفرد الذي يمارس التجربة أن يحدد نسق تسلسل أوراق اللعب (أي تجربة التنبؤ والكشف). وتجري هذه التجارب على أوراق لعب تتضمن خمس صور هي: الدائرة والمربع والصليب والمنحنيات وشكل النجمة. والمخطط العام للاختبار هو على النحو التالي: يأخذ اللاعب ٢٥ ورقة لعب (خمسة من كل نوع)، وتوضع هذه الاوراق على الطاولة تكون الصور فيها نحو الاسفل ويكون اللاعب في مكان آخر وعلى المجرب أن يحرز وضعية الاشكال الخاصة بالاوراق. ومن أجل ذلك يقوم اللاعب بوضع هذه الاوراق احداها بقرب الاخرى لبرهة من الزمن وذلك في مكان محدد مسبقاً. ويتم خلال ذلك ضبط ساعة المجرب واللاعب توافقيا. كما يتم تحديد

بداية اللعب وطريقة التغيير المتعاقب لاوراق اللعب. وفي اطار هذه التجربة تتخذ عدة اجراءات خاصة تمنع اللاعب المجرب من الحصول على اية معلومات يقوم بها اللاعب. من اجل الحصول على نتائج مرضية للتحليل الاحصائي يقوم المجرب باجراء جلسات متعددة قد تستمر احيانا شهورا كاملة.

ولقد استطاع احد المجربين (بارابسيكولوك) يسمى هيبيرت بيارس في تجربة قام بها راين Rhin وبرات Pratt أن ينجح في تحديد ٥٥٨ وضعية من وضعيات اوراق اللعب من اصل ١٨٥٠ وضعيه اي بمعدل ٣٠٪ من النجاح.

وعلى الرغم من الدقة التي اجريت فيها هذه التجارب فان هناك كثيرا من الشكوك التي تدور حولها. وخاصة فيما يتعلق بالانحدار والذي بموجبه تكون قدرة المجرب عالية في البداية على اعطاء اجابات صحيحة ولكن هذه القدرة تميل الى التراجع بشكل واضح وتقترب من احتمالات الدقة العشوائية.

إن الشيء الوحيد الذي قدمته هذه التجارب ايجابيا هو عدم القدرة على التنبؤ واستحالة الوصول الى نتائج جدية في حدود الاحتمالات الاحصائية المطلوبة.



لقد أجرى كل من بتوف H. Puthoff وتارج R. Targ تجارب من نوع آخر في السبعينات وهي تجارب حول القدرة على التنبؤ Clairvoyance حاول فيها الباحثان دراسة الملكات التي تعطي الأفراد إمكانية وصف الأشياء البعيدة في المكان. واستهدف الباحثان إختيار الفرضية التي تقول بأن الأشياء الجغرافية أو هذه التي صنعها الإنسان منذ وقت طويل هي أفضل مجال لعملية التنبؤ وذلك بالقياس إلى الأشياء الطبيعية والمخبرية.

ولقد بينت الإختيارات أن بعض الأشخاص (أحدهم رجل شرطة) استطاع أن يصف بدقة متناهية الأشياء البعيدة: منشآت، طرق، حدائق. ولقد شمل هذا الوصف الألوان والبنى وما شابه ذلك.

وفي اطار هذه التجارب تم وضع بعض العرافين في غرف معدنية من اجل منعهم من تحقيق اي اتصال اشعاعي الكتروني ممكن أو محتمل مع

الآخرين. ومع ذلك فان اي تغيير في قدرتهم على تحديد الاشياء ومعرفتها لم يحدث. ولقد استطاع الباحثان الخروج بالنتائج التالية.

١- انه يمكن عن طريق «الخوارق النفسية» الحصول على معلومات هامة عن اشياء بعيدة.

٢- ان طول او قصر المسافة التي تفصل بين العراف والاشياء لا تؤثر على قدرته في الوصف والتحديد او على القدرة الادراكية.

٣- ان استخدام الموانع الالكترونية والمغناطيسية لا تؤثر على دقة الوصف. وبناء على هذه النتائج افترض الباحثان وجود اقنية ادراكية نفسية وبناء على هذه النتائج افترض الباحثان وجود اقنية ادراكية نفسية بيولوجية ذاتُ طبيعة خاصة تتجاوز قدرتها الحدود المعروفة للادراك الانساني. ومع ذلك فان هذه القنوات غير معروفة على المستوى العلمي. ولقد اجريت مثل هذه الاختبارات على اشخاص في حالة التنويم المغناطيسي وتحت تأثير حالة الاضطرابات النفسية والاسترخاء النفسي والاندفاعات الانفعالية. واستهدفت هذه الاختبارات التأثير على القدرات الادراكية الخارقة بواسطة الضجة والاصوات والصور الخ.

ووفقا لهذه الطريقة اجريت دراسات متعددة بين عام ١٩٦٠- ١٩٧٠ في المركز الطبي في هيموند في نيويورك وتضمنت هذه الدراسات تجارب عديدة حول عينات من الأفراد الذين تم تعريضهم لايحاءات متنوعة أثناء النوم.

وبعد انتهاء حالة النوم كان يطلب من الشخص المنوم ان يتحدث عن الاحلام التي راودته أثناء النوم وكان على لجنة متخصصة أن تقوم بتحديد مدى التوافق بين مضمون الحلم والايحاءات التي تعرض لها الأفراد أثناء النوم. وانطلاقا من هذه الاختبارات توصل الباحثون الى نتيجة مفادها انه يمكن تحويل المعلومات عن طريق التخاطر للشخص النائم، وان ذلك لا يتأثر بمدى المسافة الفاصلة بين الذي يرسل والذي يستقبل (حتى مسافة ٤٤ ميل). وقد لوحظ أيضا أن الرسائل ذات السمة الانفعالية هي التي تستقبل بدرجة أفضل.

وفي سياق آخر بينت الدراسات التي اجراها راين Rhine وتلامذته: ان ايمان الشخص الذي يقوم بالتجربة او عدم ايمانه بواقعية الخوارق النفسية، له تأثير كبير على عملية ادراكهم ما فوق الطبيعي. وفي هذا الصدد يؤكد العرافون دائما بان وجود بعض الأشخاص الذين لا يثقون بقدرتهم يؤدي الى اضعاف قدرتهم على العرافة والتنبؤ.

ومثل ذلك ينسحب ايضا على عدد من الخوارق النفسية الاخرى. ويعد ج.شميدليه G. Shmedleir اول من درس تأثير الايمان والشك في الخوارق النفسية في مدى ظهور هذه الخوارق وتحققها. وفي هذا السياق يعتقد ايزنك Eysenk وسارجنت Sargent أن وجود الخوارق النفسية محدود جدا عند الاشخاص العاديين. كما يعتقدان بوجود علاقة بين الخوارق النفسية والحالة النفسية للفرد.

ولقد خضعت هذه العلاقة للدراسة من قبل هميفيري وكاسبار وآيزنك وسارجيت وراو. وينطلق آيزنك من فرضية تقول بأن الخارق النفسي هو شكل قديم واولي للادراك الانساني، وأن نشاط القشرة الدماغية الزائد يقلل من فعالية الادراك ويحدد من طاقاته. ويستخلص من ذلك كله بأن الشخصية المنبسطة هي الافضل لاجراء اختبارات تتعلق بالخوارق النفسية، وذلك بالقياس إلى الشخصية الانطوائية وذلك لان الشخصية الانطوائية تتميز بنشاط دماغي أكبر منه عند الشخصية المنبسطة.

ويخرج كل من تيري J.C Teirry وهنورتون Ch. Hanorton بنتيجة مفادها أن الطاقة الخاصة بالخوارق النفسية تصبح أكثر قوة وفعالية، كلما تم ابعاد الشخص عن المؤثرات الحسية مثل الضوء والصوت. ولقد قام بعض الباحثين بدراسة تأثير المنع الحسي البصري على القدرات الخاصة بالخوارق النفسية وذلك بالمحافظة على قدر ثابت متواتر الدرجة لمدى وصول الاصوات الى مداخل الاعضاء السمعية البصرية. وبينت النتائج أن الضجة تؤدي إلى خفض القدرات

السيكولوجية الطبيعية الخاصة بالادراك وعلى خلاف ذلك بينت النتائج أن الفعاليات النفسية غير العادية تميل الى تزايد الفعالية.

وذلك يعني، كما يعتقد المجربون، ان التفاعل السيكولوجي غير العادي يصبح أكثر قابلية وفعالية ودقة عندما يكون الشخص خارج اطر الشروط الطبيعية للإدراك. ويلاحظ اليوم زيادة وتيرة الاختبارات الجارية في مجال التخاطر وقراءة المستقبل والتأثير على الاشياء الخاصة بالقوى النفسية. وقد بدأت الاختبارات تأخذ مكانا هاما في سياق التجارب النفسية الجارية.

ففي مجال علم نفس الطاقة يصف لنا بيزوف Puthofs وتارج Targ احدى التجارب التي اجريت عام ١٩٧٢ على شخص يدعى سوان Swann الذي عرض عليه سجل لمعطيات تسقط على شاشة.

وطلب من سوان Swann هذا أن يمارس تأثيره على الجهاز فيزيائياً حيث قام سوان بتركيز انتباهه على داخل الجهاز، واستطاع أن يسرع في عملية عرض المعلومات بمعدل ٣٠ ثانية أي بدرجة مضاعفة للعرض العادي. وعندما سئل سوان: كيف استطاع أن يؤثر على الجهاز؟ أجاب بأنه ركز انتباهه على العناصر الداخلية للجهاز، هذه التي يعتقد بأنها مسؤولة عن تسارع وتباطؤ عرض المعلومات على الشاشة.

وهناك تجارب مشابهة اجريت حول حركة عقارب ساعة دائرية وبناء على هذه التجارب يستخلص بتزوف وتارج النتائج التالية:

١- الانسان يشكل مصدرا ذاتيا للطاقة. ٢- ان ظواهر التأثير هي نتائج لمجموعة من الاسباب المختلفة وليست نتاجا لسبب منفرد مهما يكن أمره. ٣- تبدو هذه الظواهر كحالة داخلية عضوية. تخضع هذه الظواهر لتأثير الملاحظ. ٥- لقد اصبحت هذه الظواهر الخاصة بالقدرات النفسية معترفاً بها ومقبولة في مجال الفيزياء المجهرية المعاصرة.

وتعد اليوم ظاهرة الإرواح والاشباح شكلا من اشكال تجليات القدرات النفسية الخارقة، وتتمثل هذه الظاهرة في سقوط الاجسام واهتزازها او تغير

مكانها او اهتزاز الابواب وفرقعتها دون أسباب واضحة والتي تعزى الى وجود الأرواح والأشباح عند عامة الناس. وهي ظواهر مجهولة الاسباب وغالبا ما يتم تفسيرها على نحو فيزيائي طبيعي عند العلماء ولكن بعضها يستعصي على هذا النوع من التفسير العلمي.

ان ما يؤكد وجود مثل هذه الظواهر بالنسبة لأيزنك يتمثل في الاحداث التي جرت في روزمهايم Rosemheim في المانيا بين عامي ١٩٦٧ و١٩٦٨. لقد لوحظ بان احد اجهزة الهاتف يرن دون انقطاع عند احد رجال القانون وان أحداً لا يجيب عند رفع السماعة، كما لوحظ ان المصابيح الكهربائية تهتز، وان الابواب تغلق بقوة دون اسباب واضحة أو صريحة.

ومن أجل تقصي حدود هذه الظاهرة قام عالم النفس هانس بيندير Hans من جامعة فيبرج Freibdrg باصطحاب فيزيائيين من معهد ماكس بلانك متخصصين في الفيزياء البلاسمية وذلك لدراسة هذه المسألة. وقرر فريق البحث دراسة الاسباب الكامنة خلف هذه الظاهرة. حيث قام الفيزيائيون بتسجيل الموجات الصوتية في اطار الشبكات الكهربائية والتليفونية. ولقد لوحظ بان هذه الاحداث الغريبة تحدث فقط عندما يكون شخص ما في داخل البناء وتبين أن ذلك الشخص هو آنسة تدعي أنّا ماري. وهي فتاة في التاسعة عشرة من عمرها، ولقد لوحظ انها عندما تدخل في الممر تبدأ المصابيح الكهربائية بالاهتزاز بقوة والاهتزاز كان يستمر للحظات بعد عبورها، حيث قام بيندير Bender بتصوير هذه الظاهرة وخرج الباحث بنتيجة وهي ان الاحداث التي ظهرت كانت نتاجا لفعل عفوي فيزيائي لقوى كامنة داخل الانسة أنّا ماري والتي تمثل مركزا أو بؤرة لطاقة فيزيائية غير عادية.

ولقد استطاع شميدت Hschmidt ان يبدع طريقة خاصة لدراسة الظواهر النفسية الخارقة .P.K: حيث قام شميدت باعداد جهاز يقوم باعطاء ارقام عشوائية على مبدأ اللاتوازن الاشعاعي وكان الجهاز معدا لاعطاء نسق من اربع ارقام، حيث قام الباحث باعطاء المجرب معلومات عن عمل الجهاز الثابت

وطلب منه ان يحدد الارقام التي ستخرج تباعا، ولقد استطاع المجرب ان يؤثر على مجرى العمليات. ولقد توصل شميدت الى قناعة مفادها ان بعض الافراد قادر على تشويه العمليات المتعاقبة الواقعية لخروج الاعداد وذلك باحتمال يصل الى مئة بالمئة.

في أواسط السبعينات اجتاحت اوروبا شائعة (طي الملاعق)، وهي أشبه بالشائعة التي تدور حول مسألة التحريك الدائري للطاولات والتي هيمنت على اوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين، والتي انطلقت من بريطانيا. ولقد انتشرت هذه الشائعة عبر تجمعات جماهيرية ينظمها الاخوة فوكس (وهي مؤسسة روحية معروفة) ولقد اتيح لشائعة «طي الملاعق» ان تنتشر عبر عروض تلفزيونية يشارك فيها ايري جيللير Uri geller والذي اعتاد على تقديم عروض خاصة بالخوارق النفسية.

ولقد استطاع ميشيل فاردي Michael وهو فيزيائي معروف من فيزيائيي أواسط القرن التاسع عشر ان يثبت عام ١٨٥٣ عبر سلسلة من التجارب انه يمكن تحريك الطاولة بشكل دائري بواسطة نشاط عضلي غير واع (غير ارادي) يقوم بها ممارسون روحانيون في جلساتهم وطقوسهم الخاصة. ولقد استطاع ان يصل الى هذه النتيجة باستخدام جهاز خاص يسمح له برؤية واضحة للحركات التي تحدث اثناء هذه الطقوس.

وبعد مرور ١٢٠ عاما اثارت مسألة جيللير اهتمام العلماء وذهب بعضهم الى الحديث بجدية عن وجود قوى غير طبيعية عند جيللير بينما ذهب بعضهم الاخر الى الشك في وجود مثل هذه القدرات غير الطبيعية عنده. وفي معهد ابحاث ستانفورد Stanford قام الفيزيائيون باستعراض فيلم يبين قوى جيللير الخارقة، ولكن تايلور Taylor الذي اجرى دراسات عديدة خاصة بدراسة الظواهر الخارقة قدر بان هذا الفيلم لا يمكن له ان يقدم برهانا على حقيقية القوى النفسية الخارقة. وفي هذا الصدد قام الباحثون بدراسة قدرة جيللير على معرفة الرسوم عن بعد، وفي هذا الخصوص يشير تايلور ان الفيزيائيين

استطاعوا التأكيد بانه لم يكن لجيللير اي اتصال لا سلكي مع مساعديه. وتحت اشراف تايلور قامت هيئة .B.B.C بدعوة جيللير عام ١٩٧٣ لاجراء تجارب علمية حول الاعمال الخارقة التي يقوم بها. ولقد قام تايلور، على غرار فارادي، باعداد جهاز يسمح له بقياس الضغط الميكانيكي للاشياء التي يقوم بها جيللير بتحريكها وحنيها. ثم وضعت موانع الضغط في ايدي جيللير ولكن جيللير رفض ان يقوم بالتجربة احتجاجا على الاجراءات المتخذة.

وهنا يقول تايلور «اذا لم يقم جيللير بالتجربة فان اسطورته قد انتهت الان» وان قوته ليست حقيقة اذا لم يطبق التجربة تحت هذه الشروط.

وبالنتيجة فإن تايلور يعتقد بوجود طبيعة فيزيولوجية نفسية خاصة بالقدرة على طي الملاعق، وانه في نهاية بعض الدقائق يتوقف القائم بالتجربة عن توجيه جهوده العضلية وضبطها. وان هذه الجهود تتم على نحو عفوي لا ارادي وتلك هي فكرة فارادي في القرن التاسع عشر، وهذا ما اكدته تجارب اخرى اجريت على بعض المجربين الذين حاولوا احياء تجارب جيللير.

ووجدت التجارب الفيزيائية التي يقوم معهد ابحاث ستانفورد بها، وهي تجارب حول «الادراك فوق الحسي» والتي يقوم بها كل من بيتهوف وتارج «Puthoff- Targ» حيث قام اثنان من تلامذته بطلب حضور هذه التجارب ولكن طلبهما رفض. هذا وفي هذا الصدد يقول تايلور «انهما يميلان الى اجراء الدراسات الخاصة بالظواهر النفسية الخارقة وقد قاما باجراء بعض الدراسات ولهذا السبب رفض طلبهما بالمشاركة في تجارب معهد الابحاث وأنّ ذلك يثير الدهشة والاستغراب، ونحن لا نستطيع ابدا ان نعرف كيف نحتج مثل هذه التجارب عند بتهوف وتارج». وفي سياق هذه الاهتمامات افترض عالما الاجتماع ماركس D. marks وكامان R. kammann (من زيلاندة الجديدة) «انه اذا استطاع بعض الناس الذين لا يملكون القدرة الخارقة القيام بنفس الاعمال التي يقوم بها جيللير فانه يمكن القول بان جيللير يستخدم المنهج نفسه الذي يستخدمه الناس العاديون. وانطلق الباحثان من فكرة مفادها ان جيللير لا يملك

قوى غير عادية: يستطيع جيللير على سبيل المثال ان يعرف بعض الرسوم المخبأة في صندوق. وهذا ما يستطيع القيام به بعض الطلاب من المجموعة الضابطة وبالطريقة نفسها. جيللير يستطيع ان يجعل بعض الساعات المعطلة تدور والطلاب يستطيعون فعل ذلك ايضا. وبما ان ساعات اليد تتوقف على اثر تدفق الزيت الذي يوجد فيها، يمكن ان تتحرك تحت تاثير حرارة اليد والتي تجعل الزيت اكثر سيولة بواسطة الحرارة، ويضاف الى ذلك ان ظاهرة جيللير قد حظيت باهتمام بانش T. J. Pinch والسيد كولان H. M. collin من جامعة بات Path حيث قام الباحثان بدراسة ظاهرة (طي الملاعق) التي يقوم بها بعض الاطفال المهتمين.

وبينت التجارب ان الاطفال مولعون بتجارب القوة الخارقة لجيللير، ولكن يمكن التأكيد بأنه لم يلاحظ اية حادثة تدل على وجود ظاهرة طي الملاعق او تشويه الاشياء، والتي تحدث من غير القوى الطبيعية. لقد اعترف الاطفال اكثر من مرة انهم يغشون عندما يقومون بعملية طي الملاعق (وهذا لا يعني انهم يفعلون ذلك بالقوى الطبيعية) وقد اعلن بعض من هؤلاء الاطفال بانهم يقومون بذلك لانهم محرومون من القدرات الخارقة، ولكنهم لايريدون احباط المجربين، وفي هذا الخصوص يقول المخلصون لفكرة الخوارق النفسية بان الاطفال يملكون القوى غير الطبيعية ولكنهم لا يعرفون ذلك، وان المجربين (الباحثين) يعيقون ظهور هذه الطاقات بحضورهم، وهذا ما يدفع الاطفال الى الغش والمخادعة. وفي النهاية يصل كل من بانش وكولان الى النتيجة التالية وهي: انه اذا وافق المجتمع على وجود الباراسيكولوجي كأمر طبيعي واقعي او على خلاف ذلك فان ذلك لن يقف عقبة امام تطور الابحاث والدراسات الجارية في هذا المجال. وعلى العموم فان الريبة والشك قلما ينظر اليهما بعين الاعتبار في مجال «الخوارق النفسية». لقد انتهت اسطورة جيللير في مجال الادراك الخارق وذلك لان المخادعين المتخصصين انهمكوا بتأدية اعماله، وعلى المستوى الاخلاقي وجه اللوم الى جيللير لانه وضع اعماله في خدمة الدعاية الاعلامية. وفي معرض

الهجوم على جيللير كتب الساحر المعروف جيمس غاندي James randi مؤلفا يهاجم فيه جيللير المخادع على حد تعبيره. وفي عام ١٩٨٣ انجز راندي تجربة استمرت اربع سنوات حاول فيها أن يبين حدود المسافة الفاصلة بين العلم والبارابسيكولوجي.

لقد ارسل راندي اثنين من تلامذته البارعين للمشاركة في مختبر البارابسيكولوجي في جامعة واشنطن. وهناك في المختبر دهش علماء الخوارق النفسية من قدراتهما على قراءة الحروف المخفية، وقدرتهم على طي الملاعق، وتحريك الاشياء والطاولات. لقد حذر راندي العلماء مئات المرات من احتمالات استخدام الغش والخداع، دون ان يشير بذلك الى ما يقوم به تلميذيه. ولكن ادارة المختبر تجاهلت كل توصياته وتحفظاته. وفي ربيع ١٩٨٣ وفي اطار ندوة صحفية قام فيها اثنان من دعاة (الادراك الخارق) بعرض بعض من قدراتهم الخارقة انتهز راندي وتلامذته الفرصة المناسبة لكشف الخداع الذي يتصل بالظواهر الخارقة من هذا النوع. وهنا حقق راندي ما لم يستطع العلماء النقديون تحقيقه على مدى سنوات طويلة في الهجوم على دعاة الخوارق النفسية وفضح ألاعيبهم.

لقد بين راندي بأن الظواهر الخارقة كانت خدعة «Coupsmonte». ويستخلص من ذلك أن التجارب التي أجريت لصالح القوى الخارقة لا يمكن أن تؤخذ على محمل الجد إذا لم يكن هناك سحرة متخصصون بين الحضور.

وذلك لان الاكثرية الساحقة من العلماء يجهلون العمليات السحرية ومناورات المخادعة التي تجري في سياق هذه التجارب، ويضيف ديتزي «R. Dietzy» هو لاعب وساحر «أن العلماء عادة رجال مخلصون صادقون ويحتاجون إلى خبرة في فن السحر والخداع الذاتي». وتلك هي النتيجة التي يصل إليها عالم الفيزياء الروسي فولكونستاين Volkenchelien الذي كتب يقول: «إن الاجراءات المستخدمة في هذا النوع من التجارب لها أهمية على المستوى النفسي والمادي وأنه لن المستحيل دراستها من غير مشاركة المتخصصين كالمجرمين والسحرة، وهي صفات لا تتوافر في الفيزيائيين أو البيولوجيين.

ومما لا شك فيه أن ظاهرة القوة النفسية الخارقة تمثل ظاهرة جديرة بالاهتمام، ولكن ما هو أهم هو دراسة الكيفية التي تتم بها ومن خلالها.

إن كل ما قيل حتى الآن ليس له أي قيمة إذا لم يقم العلماء باسقاط الغشاوة عن أعينهم فيما يتعلق «بالخوارق الطبيعية والنفسية» وإذا لم يستطع علماء نفس الخوارق الوصول إلى صياغة علمية دقيقة لابحاثهم وتقصياتهم. من جهة ان الفيزيائيين المهتمين «بروح العالم الفيزيائية» والذين يوافقون على وجود ظواهر فيزيائية ونفسية خارقة في مجال ابحاثهم، يجدون أنفسهم في مواقع مادية مبتذلة او مواقع مثالية روحانية ساذجة. ان تنوع الاتجاهات الخاصة بمسألة الخوارق النفسية يكمن في حدود المسألة المعرفية الاساسية الفلسفية الخاصة باسبقية الوجود. وانطلاقا من ذلك يمكن أن نستعرض بعض وجهات النظر ذات الطابع الفلسفي والتي يمكن لها أن تلقي الضوء على جوانب المسألة المعرفية كمنطلق محوري لمسالة الخوارق النفسية أو الطبيعية. وفي هذا الخصوص لا بد من استعراض نظرية العلاقة الزمنية اللاسببية للاحداث والتي طورها جينك C. G. jumg وهو فيزيائي سويسري معروف والذي يعترف بوجود ظاهرة الخوارق النفسية، وهو يعرف التواصل الزمني «Syncrkronirme» كظاهرة تجمع بين احداث متعددة في آن واحد وهي غير مترابطة سببيا. وهذا يعني انه يمكن لذلك ان يتم بين حدثين نفسيين او حدثين فيزيائيين وهما غير مترابطيه عبر نموذج محدد. فالنماذج تلعب دورا كبير في تشكيل مفاهيمنا عن الحقيقة، وهي تتم خارج اطار الزمان والمكان المحددين.

ولا يمكن لنا ان نجشدهما لانهما نوع من الذاكرة الجمعية للانسانية، وقالب من قوالب السلوك الانساني، وعلى الخصوص في الحالات المأساوية حيث تتدخل هذه النماذج بطريقة قهرية في وعي الانسان وتثير فيه انفعالات قوية، ولأنها لا تتمايز في اطار زمني فيزيائي فانها تسهم في تزامنية الاحداث.

وحول مسألة التزامنية يتجلى اهتمام البيولوجي النمساوي كاميرير P. Cammerer في بداية القرن العشرين الذي حاول اثبات مبدأ استقلال أحداث

العالم في مجموعها، والذي يقدر بان تزامن حدوث الظواهر الفريدة او المعقدة هي اشكال لتجليات المبدأ الكلي للطبيعة، وهي تنفصل عن اسبابها الفيزيائية. وقدر لأفكار كاميرر هذه ان تحظى بموافقة انشتاين A. Einstein وتقديره، حيث يقرر انشتاين هذا ان افكار كاميرير شرعية وأصيلة ولايمكن لها ان تكون اعتباطية.

ويلاحظ في هذا الخصوص ان الفيزيائيين المعاصرين لجينك يولون المسألة المعرفية في مجال اختصاصهم اهمية خاصة ويوافقون على اراء جنك Jung.

ويبرز ذلك عند بولي W. Pauli بشكل خاص حيث يقدر افكار جينك بدرجة عالية، وينجلي ذلك عندما كتب يقول: «إنَّ البرهنة على العمليات المعرفية عملية مستمرة تبدأ في مجال اللاوعي قبل تشكل موضوع المعرفة نفسه، دفع علم النفس المعاصر الى تركيز الاهتمام على استجلاء مستويات ما قبل الوعي التاريخي للمعرفة».

وفي هذا المستوى بدأت الصور العاطفية تحتل مكان المفاهيم الواضحة والصريحة، وهي ليست موضوعا للتفكير بل هي مسألة استعراضات قوية. وبما أن هذه الصور images تعبر عن دلالة ما قبل حسية، فإنها في نفس الوقت ما تزال غير معروفة إذ يمكن لها أن تقيّم على أنها رمزية موافقة لدلالة الرمز المعطى لها من قبل جنك Jang. وفي عالم الصور الرمزية تلعب النماذج دورها كاجراءات منظمة للعوامل المشكلة، وهي في الوقت نفسه تلعب دور الوحدة التي تقوم بين الادراك الحسي والافكار. وذلك من شأنه أن يطرح مقدمات منطقية هامة لمسألة التنظير في مجال العلوم الطبيعية.

وعلى الرغم من ذلك يجب ان نولي العناية والاهمية لمسألة نقل ما قبل المعرفة العلمية الى مجال الوعي، وان نعمل على ايجاد العلاقة القائمة بين الافكار المشكلة على نحو عقلاني. ان المقارنة بين نظرية جنك مع تاريخ تشكل العلوم الطبيعية التقليدية ومع الافكار التي طرحتها الفيزياء الكمية وعلى

الخصوص النظرية التكاملية لبور N. Boro يمكن استخلاص النتيجة التالية كما يحددها بولي: «ان الفيزياء الكمية المعاصرة تشير الى عقيدة خاصة تمثل في التشويش على المقاييس، وبالتالي فان علم النفس يستخدم من جديد عادة قوامها الصور الرمزية وخاصة هذه التي تبرز في مجال الاحلام والافكار، وذلك من اجل ادراك العمليات الجارية في مجال الوعي الجمعي. وفقا لهذه الرؤية فان الانسان المعاصر يرى في الفيزياء وفي علم النفس انعكاسات لمسألة التعارض القديم بين الكمي والنوعي. ونحن منذ عهد فلود Fludd وكيبلر Kepler نقترب من تحقيق التواصل بين القطبين المتعارضين:

أولا: لقد سمحت النظرية التكاملية في مجال الفيزياء المعاصرة بتشكيل سياق تكاملي جديد للمفاهيم السابقة التي اخذت على انها متعارضة. (على سبيل المثال «الموجات الصوتية» Ondes والجزئيات Particul) حيث تمت البرهنة على ان ذلك التعارض لم يكن الا وهميا او شكليا.

ثانيا: ان استخدام الافكار الخاصة بالكيمياء القديمة في مجال علم النفس عند جنك تشير الى وحدة الظواهر النفسية والفيزيائية وان هذه الوحدة ذات بعد اكثر عمقا ودلالة.

إن بعض العلماء مهيأ على نحو متفاوت لقبول حقيقة «الخوارق النفسية» وبعضهم الاخر يرفضها كليا ويحكم عليها بانها لايمكن ان تصنف في اطار العلوم الطبيعية.

ان تحقيق التوافق بين النظريات الفيزيائية الحديثة مع البارابسيكولوجي يعاني من الاخفاق الكلي، وخاصة عندما يتعلق الامر بتفسير المبادئ والمفاهيم الاساسية للنظريات الفيزيائية. والحق يقال أنَّ هناك عددا من الفيزيائيين الغربيين الذين يشعرون بالرضى الخاص عن النسق الشكلي لنظرياتهم، والتي تتطور دائما نحو الافضل. ولكنهم مع ذلك يتجنبون اعطاء تفاصيل دقيقة لتفسيراتهم وهم يقدرون بان ذلك يأتي لاعتبارات فلسفية خاصة. ولكن بعضهم الاخر يولي اهتمامه لمسألة المفاهيم الخاصة بالعلوم التي ينتمون اليها، كما

يولون اهتمامهم لمسألة موقف الوعي من العالم الفيزيائي. وهم يحققون تقدما ملحوظا في هذا الخصوص. وفي هذا الموقع يعتقد ويكنر E. wigner ان الفيزياء قادرة على ان تتناول جملة من الظواهر الخاصة بالوعي. ويشير عالم الاعصاب الفيزيولوجية السيد اكلس J. Eclas بان مخطط دراسة ظواهر المخ وظواهر النفس يجب ان ينطلق من المبدأ الديكارتي لثنائية المادة والوعي، ويعلن في هذا السياق الفيزيائي جوسيفزون B. Josephson أن التقنية الكمية تشير فحسب الى احتمالات توزع القيم الملاحظة للكميات الفيزيائية. واذا كان الملاحظ يهتم انفعاليا بنتائج التجربة فان ذلك يمكن له ان يعدل احتمالات التوزع الاحصائي لمعطياتها.

ومن اجل الكشف عن حقيقة وجهات النظر الخاصة بالخوارق النفسية P. E. S. P. K. وخاصة فيما يتعلق بموقف الفيزياء من البارابسيكولوجي فان كولان Collins وبانش Pinche يفسران هذا التنوع كشاهد على تبعية العمليات المعرفية للبنية الاجتماعية، وهم يركزون بذلك على اهمية السمة الاجتماعية للمعرفة والادراك. ويذهب علم الاجتماع المعرفي بعيدا في هذا الاتجاه، إذ يعلن بانه لا يوجد سعي الى معرفة الحقيقة اذا كان النجاح البرغماتي يمثل هدف العمليات المعرفية وغايتها. فعلم الخوارق النفسية يجد نفسه اليوم في حالة صراع قوية مع العلوم الارثوذكسية، وبالتالي فان النشاطات الخاصة بالخوارق النفسية توجد في داخل العالم وفي خارجه في آن واحد.

ان الحوار حول مسألة المكانة العلمية الخاصة بالبارابسيكولوجي يتدخل في سياق اكثر اتساعا عندما يتعلق الامر بنمط العقلانية المطلوبة. ولابد من الاشارة هنا إلى المؤتمر الذي نظمته وحدة الأبحاث العلمية والذي شارك فيه عدد من نقاد البارابسيكولوجي وقد ضم ذلك المؤتمر ممثلين عن المنظمة الأمريكية للبارابسيكولوجي وبحضور زعيم هذه المنظمة السيد موريس R. Morris والذي دعا فيه النقاد إلى مناصرة البارابسيكولوجي، وأكد بأن بعض التجارب البارابسيكولوجية مؤكدة وعلمية إلى حد ما.

لقد اتسم المؤتمر بمواجهة حادة بين آراء فيلسوفين معروفين وهما بينج M. Bunge وتولمان S. Toulmin حيث يرجع الأول البارابسيكولوجي الى نوع من التخريف العلمي وذلك لانها:

١- تنطلق من النظرية الذاتانية للعلم.

٢- لانها تنطلق من شكلية متواضعة لا تعتمد على الرياضيات والمنطق.

٣- ترتكز على فرضيات غير قابلة للاختبار لا بل على فرضيات خاطئة.

٤- ترفض اختبار مناهجها على نحو دائم.

٥- لا تستفيد من الفروع العلمية المتاخمة لها ولا تقاربها في اي وجه.

٦- لا تنطلق من نظريات علمية اختبرت مصداقيتها.

٧- تستند الى عقيدة تنطوي على مسائل ومشكلات يفسرها العلماء على نحو تصوري تأملي.

٨- موضوع البارابسيكولوجي غالبا ما يكون موضوعا غير عادي (مثل التفكير) لا بل ينفصل عن المادة.

وبدوره يستعرض تولمان السياق التاريخي والاجتماعي لمفهوم العقلانية Rationalism اذ يعلق في هذا السياق «انه ليس من السهل دائما التمييز بدقة ووضوح بين النظريات والفرضيات العلمية والخيال العلمي: Pseudo- sientifi فالنقاد الذين تناولوا نظرية نيوتن Newton قدروا بان الارض كان يمكن لها ان تسقط على الشمس. ونقاد داروين Darwin قدروا بان الشمس لم تستطع ان تعطي الارض حرارتها الا بعد وقت طويل من اجل ان تسمح بتطور الحياة على الارض. ومن وجهة نظر تولمان فان هناك معطيات علمية هامة قد رفضت في الماضي لنفس الاسباب التي تتعلق بالريبة والشك المتطرف radical Scepticime وهي الاسباب نفسها التي تدعو الى رفض الظواهر ما فوق طبيعة «Paranormaux» ان التحليل العلمي الذي قدمه الطرفان يلامس مسائل معقدة خاصة بعلم اجتماع المعرفة، وهو يشير الى علاقة العمليات المعرفية بالبنية الاجتماعية. ان تاريخ الصراع القائم بين البارابسيكولوجي والعلم يشهد بانه

من السذاجة بمكان الاعتقاد بان علماء البارابسيكولوجي يقدمون نتائج تجارب منظمة عبر اقنية شكلية للاتصال. وان هذه النتائج بالتالي يمكن ان يحكم عليها من خلال فترات غير جزئية براهين، تماسك. وضوح، تكامل.

ان تاريخ العلم يشـهـد مع ذلك بان مـبـدأ التـقـويم النظري للدلالات الأمبريقية يتميز بالسهولة والمرونة، وان هذه المعطيات التجريبية يمكن ان توظف في مجابهة المحاججات غير العلمية. وهنا يعني انه لا توجد هناك وسيلة لاختبار التصورات البارابسيكولوجية او ما فوق طبيعته الا من خلال ممارسة فلسفة العلم.

وعندما يتم اختيار التصورات البارابسيكولوجية يمكن للمرء ان يكشف انها تحمل طابع المثالية والازدواجية.

ان اعمال ديكارت وهيجل واكليس تبرهن انه يجب ان لا نهمل او ننسى المسألة المعرفية الاساسية، والتي بموجبها الطاقة الخلاقة للروح غير ممكنة خارج اطار الممارسات والتجربة، وذلك عندما يتعلق الامر بتغيير الاشياء الفيزيائية. فالتفاعلات المادية وحدها فحسب هي القادرة على احداث تغير حقيقي في العالم المادي وعلى خلقه وإبداعه.



❊ ❊ ❊

# الدراسات والبحوث

## الرواية العربية والحرب العالمية الثانية



محسن يوسف

١- *ملهاة الحرب في «خان الخليلي»*
٢- *حرب «المصابيح الزرق»*
٣- *إشارات*

تقديم:

..لم يؤلف العرب، روايات عن الحرب، قبل الاحتلال الصهيوني لفلسطين. لم يكتبوا عن الحرب الكونية الأولى، وحروب (سفر برلك) في الجيش العثماني،

* محسن يوسف: أديب وقاص من سورية، يكتب القصة القصيرة والرواية، وينشر في المجلات والجرائد العربية والمحلية. من أعماله «وجوه آخر الليل»، «الطيور».

ولم يكن العرب، ليعرفوا الفن الروائي، في عصورهم الماضية، لكنهم وضعوا السير والحكايات والشعر القصصي، من أجل هذا الغرض، ليصفوا معاركهم ومنازعاتهم وأيامهم، وربما كان أول عمل، كُتب باللغة العربية، وقارب الحرب والرواية معاً، هو تلك السيرة التي وضعها أسامة بن منقذ، أيام صلاح الدين الأيوبي، وأرّخت لمجريات تلك الفترة الحافلة بالصدام والصراع، بين العرب والفرنجة، واختلطت فيها سيرة الكاتب، والبطل التاريخي، بأحداث المرحلة التاريخية، وعلى هذا، فالرواية التي تنشيء عالمها، من صوى الحرب ولبنها، لم تدخل عالمَ الرواية العربية، ولا يجد الدارس في الأدب العربي، روايات تضارع رواية (الحرب والسلام) لليف تولستوي، أو (العاصفة) و(سقوط باريس) لايليا اهرنبورغ، أو (لمن تقرع الأجراس)، وغيرها لارنست همنغواي، أو (الساعة الخامسة والعشرون) لقسطنطين جورجيو، وليس للعرب تراث روائي، وكل التراث الروائي العربي الذي سبق نشوب نيران الحرب العالمية الثانية، وهو ما أطلق عليه صفة (الرواية) تجاوزاً، كان يستقي موضوعاته من التراث دون معايشة أو تفاعل، ويحتفل بأحداث التاريخ، فيعيد نسخها وسردها، مع تطلعات خجلى ومحدودة إلى ما ينتج خارج الحدود، كحكايات جرجي زيدان ومجايليه، أو ما نشره مصطفى لطفي المنفلوطي، وجبران خليل جبران، وميخائيل نعيمة، ومحمد حسين هيكل، وكرم ملحم كرم، وطه حسين وتوفيق الحكيم وتوفيق يوسف عواد، وذلك الرعيل الرائد الذي راح يقدّ وعورة الدرب الطويل، نحو رواية عربية، ستستوي بعد حين، على قدميها.

هذا عن الرواية العربية، بإيجاز. أما رواية الحرب، فلا أثر بيناً لها، قبل اغتصاب فلسطين. لم يكن جيش العرب، هو الذي يحارب في الحروب السابقة، وكان الوطن العربي، مرتهناً لارادات الآخرين، من عثمانيين وانكليز وفرنسيين وايطاليين وأحباش واسبان، وكان أبناؤه يساقون إلى الموت، والجندية الاجبارية، في مختلف أنحاء الصراع، دفاعاً عن مصالح مستعمريهم، وكان الإنسان الصابر، يدفع ثمن الحروب والهزائم والانتصارات، فتعبر به الجيوش الغازية.

تلوّث أرضه وتسلب قوته، تقهره وتضطهده، وتغمر أيامه بالمآسي والأحزان، وتعيث في وجوده الفساد والخراب.

هذا هو المشهد، بتكثيف شديد، فأيّ رواية، ستكتب مستلهمة هذا المشهد الذي يصوّر حال العرب، في تلك الحقبة من التاريخ؟. أهي رواية عن الحرب، وما علاقتها بالنصر والهزيمة والمقاومة والصمود والقتلى، وما تقف عنده روايات الحرب وتستلهمه؟. وما يكتبه العرب – من الذاكرة– عن تلك الأيام القاسية، الصعبة، تحت أي عنوان يمكن أن يكون؟. لقد كتب الكتّاب العرب، عن أيام عاشوها، في أثناء الحرب العالمية الثانية، وتفاعلوا خلالها مع هموم مجتمعاتهم، ورصدوا أحوال تلك المجتمعات وضياعها وعوزها وأمراضها وهواجسها، وهي محاصرة بحرب تلتهم العالم، واحتلال يكمّ الأنفاس، وبما لا يحصى من تبعات وأقدار ومشكلات.

صحيح أنهم، لم يبلغوا ذرا بلغها كتّاب كتبوا عن الحرب، لكنهم، قدّموا ما استطاعوا – ضمن شروط مجتمعاتهم – التاريخ، فحفظوا وقائع، وأحداثاً، وأسماء أماكن، وحافظوا على تدفق الحياة وجريانها، في أحياء مجتمعات أعمالهم، فلم تتمكن الحرب والاحتلال، من تقييد حريتهم، في التعبير عن عواطفهم وأشواقهم، وما تجيش به صدورهم، من آمال وأمنيات، لكي تستمر الحياة، رغم كل شيء، وتنمو وتزدهر، ويصل الإنسان إلى ما يسعى من أجله...

# النموذج الأول

## ١– ملهاة الحرب في «خان الخليلي»

مع رواية «خان(١) الخليلي (١٩٤٦م – ١٩٥٢م)» يهجر نجيب محفوظ، التاريخ القديم الذي كتب عنه «عبث الأقدار ١٩٣٩م – رادوبيس ١٩٤٣م – كفاح طيبة ١٩٤٤م» لينتقل إلى تاريخ أكثر قرباً، ويعمل في لحم المجتمع المصري،

كحدّ السيف، معرّياً، وكاشفاً، وناقداً قاسياً لا يرحم.

والرواية، كانت فاتحة سلسلة من الأعمال، تصدّت لواقع الإنسان المصري، أيام الاستعمار الانكليزي لوادي النيل، منها «زقاق المدق ١٩٤٧م – بداية ونهاية ١٩٤٩م – والثلاثية: «بين القصرين – قصر الشوق – السكرية ١٩٥٦ – ١٩٥٧م».

وخان الخليلي، هي حكاية أحمد عاكف وخان الخليلي بالقاهرة، في العام الثالث للحرب العظمى «سبتمبر/أيلول ١٩٤١م – اغسطس/آب ١٩٤٢م «وتتلخّص أطروحتها في أنها محاولة لرصد حال الناس في حي شعبي، ركّز الكاتب عدسته، على مجموعة من أفراده، في أثناء الحرب المشتعلة التي كانت تطحن العالم، وكان أحمد عاكف وسيلته المركزية، أو البؤرة التي تشعّ عبرها أحوال الحي وسكانه. ذلك الحي الغارق في تراث القاهرة المعزّية، والذي تتنازعه أحلام الإنسان بالحرية والاستقلال والمساواة والحب والسعادة، إلى جوار الجهل والظلم ولقمة الكفاف، وضياع الأيام في اللهو والتمنّي والثرثرة على كراسي المقاهي، وفي البيوت المغلقة العابقة بالأسرار والموبقات».



منذ البداية، يرمي نجيب محفوظ، شخصياته في أتون المعاناة والعذاب والتشتت النفسي والفكري، كصور يضيق بها برّ مصر المنكوب بالإنكليز والحرب والحشيش، والزمن الفارغ إلا من الأمور الصغيرة التافهة، حتى ليبدو المكان والزمان والناس مجرد دمى، تلهو بها أشباح غير مرئية، وتتحكم بتصرفاتها وشؤونها وهمساتها، مما يدفع إلى الظن أن ثمة ملهاة، تمثّل فصولها باداء بدائي، لا يخفي سذاجة الحركة والقول. الصورة والحوار، والجو العام لعالم أراد له الكاتب، أن يكون معبّراً عن حال – أمّ الدنيا – في ذلك الزمن الأسود البغيض.

ها هي قاهرة المعزّ، ترتجف خوفاً ورعباً، والحرب تقترب منها. إنها

ساحة من ساحات الصراع بين الكبار: الألمان ودول المحور من جهة، والإنكليز والحلفاء من جهة مقابلة، وناسها البسطاء المساكين كقطعان مذعورة، تتناثر في الشوارع والساحات والأحياء والمخابىء. تهرب أسرة (عاكف أفندي) من شارع قمر الواصل إلى ميدان السكاكيني، محملة بهمومها وخوفها وأشيائها القليلة، قاصدة ميدان الأزهر، إلى خان الخليلي. الأم والأب المتقاعد، والابن الأربعيني أحمد عاكف، ليسكنوا حياً «لا تشرق عليه الشمس» (ص٨)، فراراً كسواهم، من غارات الطيران الألماني، واحتماء بحي هو «في حمى الحسين، وهو حي الدين والمساجد» (ص١٠).

مع الصفحات الأولى من الرواية، يُنتزع الإنسان من المكان، ملاحقاً بالخوف والشرّ والضياع، فلا يجد راحة أو طمأنينة في المكان الذي يهاجر إليه، ويلجأ إلى حصونه، في بلاد نُكبت بحرب لاربط ناقة لها فيها، ولا سنام جمل.

ويمكن التأكيد، منذ البداية، بالرغم من كل المظاهر والأحوال التي أصابت المكان والسكان، أن نجيب محفوظ، لم يكن معنياً بكتابة رواية عن الحرب، فالحرب وصلت إلى قاهرة المعزّ، بعد الصفحات الأولى من الرواية، ولم تتجاوز - في فعلها وتأثيرها - أصداء قنابل مدافع الإنكليز على الأرض، وأزيز طائرات الألمان في السماء، ولم تكن في حقيقة الأمر، سوى معادل لحرب أخرى، تدور رحاها داخل المجتمع الروائي، كمعادل للمجتمع المصري، وفي أعماق خان الخليلي. ربّما تجلّت على المستوى الفردي بين الاخوين عاكف، وانتصر فيها المقامر رشدي - في معركة الحب - على أخيه أحمد وامتلاكه لنوال، أو في المعارك الفكرية بين أحمد عاكف والمحامي أحمد راشد، كعقليتين متناقضتين في البنية الاجتماعية المصرية، وسوى ذلك من جبهات، أما الحرب العظمى، فليس لها ذلك الحضور المأساوي، وما كان من ضرورة لذكرها، سوى أن تعمل على زعزعة الأمن والاستقرار في النفوس والتضاريس، وهي كحرب الرواية، لم تخلف ضحايا أو دماء، وما كانت الأحاديث التي تدور حول حرب الحلفاء

والحور، وأيامها وغاراتها وتطوراتها، سوى إطار لفّ به الراوي أجزاء روايته، بعد أن اصطنع، أو أوهم بما يتوقع منها، ليستخدم هذا الاصطناع والايهام، في العبور إلى أطروحته التي استغرق الدفاع عنها مساحة كبيرة من الصفحات، حفلت بكلام كثير، وتفاصيل مملّة، وسرد طويل، مع تلاعب باللغة والألفاظ، واجترار للأحداث وتكرارها، دون أن تضيف جديداً إلى الرواية، وربّما يسّر له هذا الاصطناع والايهام، مع الكلام والسرد والتفاصيل، امكانية أن يحقق ما أراد، فقد استطاع بفضل شخصيات مختارة من أديم خان الخليلي، إضافة إلى أحمد عاكف وأخيه رشدي، وهي من صنيعه، أن ينسج ملهاة اختزلت الحياة في مصر الأربعينيات، دون أن يجعل من نفسه هدفاً، أو يكون على صدام مباشر مع أحد، ويمكن القول: إن ركام التفاصيل والكلام، أسهم في تمويه مقاصده، وفي قبول حربه وتصدّيه لبعض القوى والأفكار الاجتماعية الموجودة والتي ستولد فيما بعد، بين القاهرة المعزّية، وحي الحسين الديني، وأخوان الصفا، وفرويد، وماركس، وأنجز بنجاح هدفه كغواص في لحم المجتمع المصري، ليعرّي ويكشف، ويجرّد سيف النقد القاسي، دون شفقة أو رحمة ويتيح التعرّف إلى شخصيات (خان الخليلي) فهماً أدقّ وأعمق للملهاة حملت اسم مكان، وقد اختارها مؤلفها وحركها داخل تخوم الحي ولم يخرج بها مطلقاً. الذي دخل وخرج، أحمد عاكف في بداية الرواية ونهايتها، مع بدء دوره وانتهاء الغاية من وجوده، مع أخيه رشدي الذي مات مسلولاً، وكذلك أمه وأبيه، وكان دور الوالدين هامشياً، أما بقية الشخصيات، فاستحضرها الراوي، عن طريق أحمد عاكف، كبؤرة اشعاع رئيسة، لتخدم مآربه، وتتحدث بلسانه، معبّرة عما يودّ الإبانة عنه، من أفكار وآراء، ولمعرفة الدور الذي أدّته كل شخصية، في ملهاة نجيب محفوظ، وكيف اختفى خلفها ليحركها ويوجّه سهامه إلى القوى والإيديولوجيات التي أراد إدانتها – دون أن يظهر على خصومة مباشرة – فلا بد من متابعة تحولات بعضها، وخاصة شخصيات مقهى الزهرة، وعلى رأسهم بطله الأثير أحمد عاكف، وكلهم من الذكور، فلم تعن (خان الخليلي) بأي دور

للأنثى، يفيد ويقدّم المرأة كما يجب، فهي أما أن تكون أماً ثرثارة لا تغادر المطبخ، كأم أحمد عاكف، أو فتاة مراهقة همّها أن تلفت نظر الرجل من النافذة وتصطاده، أكان كهلاً أو شاباً، كما فعلت نوال بأحمد وشكري، أو امرأة داعر كالست عليات زوج المعلم عباس شفة، تشارك في حفلات المخدر الليلية، وتفتح بيتها للهو الرجال وموبقاتهم..

تبرز شخصية أحمد عاكف، لكنها لا تبلغ مستوى أحمد عبد الجواد أو مستوى شخصيات أخرى في ثلاثية محفوظ، لكن مسوغ بروزها في خان الخليلي، هو في تميّزها عن باقي الشخصيات، وأحمد كشخصية محورية، أشبه بلازمة الحرب في الرواية، فالحرب تلمّ أجزاء الرواية، وتسمح للمؤلف بإحكام قبضته على مجتمع الرواية وضبطه، وتسهّل عملية تجميع أحوال أفراده ومعرفتها، عند الغارات المتباعدة، وفي الملاجىء، وهي حيلة لكشف مجتمع محافظ تكثر فيه الأسرار والمحرمات، وأحمد عاكف امتلك هذه المزية، فقد دفعته الحرب من حي مفتوح كالسكاكيني «غالبية سكانه من اليهود» (ص٦٨)، «ولا تغيب عن عين الناظر أسراب ظباء اليهود» (ص ١١٦)، إلى حي تملأ فضاءه المآذن والقباب وقمم الجوامع وأسوارها (ص ١٢) ويمثّل القاهرة القديمة (ص ٥١) وهو حي وإن لم يحبّه، لكنه يستطيع أن يهيمن بين سكانه، لثقافته الدينية وأسرته المحافظة، وخلو حياته من مسؤوليات تحدّ من حركته في مجتمع الحي، والرجل بلغ الأربعين من عمره دون أن يتزوج، يؤدي واجباته الدينية، يصلّي ويصوم رمضان ويقرأ القرآن، ولا يتورع عن المشاركة في تدخين الحشيش، والتلصص على مفاتن الست عليات، أو اشتهاء فتاة في سن ابنته لو تزوج، أحبّ فتاة يهودية في شبابه (ص ٣٥ – ٣٦) وطُعن في عواطفه، وكرامته كرجل، وأخوه المستهتر رشدي يسطو على محبوبته. أضاع عشرات الصفحات وهو يبوح بلواعج قلبه وهيامه بالمرأة. مقتّر، خجول، لم يتم دراسته. يحبّ الجدل ويثيره، وينظر إلى ثقافته نظرة إكبار، مع إنها لا تتعدّى قراءة بعض الكتب

التراثية القديمة. بدأت الرواية به وانتهت، فهي حكايته، واستفاد الراوي من حضوره المسيطر، وتواجده في المخبأ والمقهى، للتنقل بين الأمكنة، والتعامل مع عموم الشخصيات، ووظّف ولعه بالجدل ومعارضته الآخرين، لإثارة الحوار بين هذه الشخصيات، بغية تسريب مقولات الكاتب، وعرض وجهات نظره في كل الأمور.

هذه ميزة أحمد عاكف، وضرورته، وهذه هي شخصيته باختصاره، وهذا هو دوره، وستظهر قيمة هذه الشخصية، ولزومها، وحجم دورها، من خلال التعرّف إلى الشخصيات التالية في الأهمية، من مجتمع الرواية.

المعلم نونو الخطاط، ذو الزوجات الأربع، شخصية عجيبة من عجائب نجيب محفوظ في ملهاته (خان الخليلي)، أسند إليه مهمتين. أولى: وهي قيادة أحمد عاكف، مع أيامه الأولى في الحي، ليطلعه على الخفايا والأسرار، ويصحبه إلى مقهى الزهرة وبيت الست عليات، وثانية: تتجسّد في دوره وشخصيته، كانموذج لشريحة من شرائح المجتمع، في حي شعبي، من أحياء مدينة مصرية. منذ اللقاء الأول بين الرجلين (أحمد ونونو)، يعمد المؤلف إلى فضح وإعلان المهمّة الأولى، والمعلم يستدرج أحمد عاكف، يثيره ويشوّقه ويغريه، في حديثه عن الحي. يقول المعلم: «يوجد هنا كل ما تريد. القهوة والراديو والطف والنرجيلة، بل هنا متسع لمرضية الله ومعصيته على السواء» (ص٤٤) وترد على لسان المعلّم مفردات، تتضمن جملها أفكاراً أكبر من امكانيات هذه الشخصية الجاهلة، وتشير إلى وجود «معلّم» أكبر، يسوغ لأحمد عاكف، سلوك السبيلين: الخير والشر، لخدمة أغراضه وأطروحته.

يتابع (النونو) بلسان المؤلف:

«المرضية والمعصية، كالنهار والليل لا ينفصلان وفوقهما مغفرة الله ورحمته» (ص ٤٤).

ويلقي الحوار التالي بينهما، مزيداً من الضوء، على هذه الشخصية: «– كان الله في العون، الظاهر أن اسرتك كبيرة.

فقال الرجل ببساطة:

– أحد عشر كوكباً، وأربع شموس.

ثم أشار إلى نفسه وأكمل قائلاً:

– وقمر واحد

فتردد عاكف لحظات، ثم قال:

– زوجات أربع؟» (ص ٤٥).

ويتابعان الحوار، يسأل أحمد:

« – لماذا لم تقنع بواحدة؟.

– واحدة!.. أنا خطاط، والنساء كالخط أنواع لا يغني نوع عن نوع، فهذه نسخ، وتلك رقعة، وثالثة ثلث، ورابعة فارسي. أنا لا أوحّد إلا الله.

– ولكن أليس الأربع بأكثر مما ينبغي!.

– ليتهن كفينني.. أنا والحمد لله أكفي مدينة من النساء» (ص ٤٦).

يصف النموذج المختار (نونو الخطاط) المرأة، وكيف يعاملها، وهو ممن يوحّدون الله ويحمدونه باستمرار. يقول:

«– اعلم انها حيوان ناقص العقل والدين، فكملّها بأمرين بالسياسة والعصا!.

فما من واحدة من نسائي إلا مطمئنة إلى أنها الأثيرة المفضلة، وما من واحدة استوجبت أكثر من علقة واحدة، ولن تجد مثل بيتي سعادة وهدوءاً، ولا مثل زوجاتي حشمة وتنافساً في ارضائي، ولذلك لم يجرؤن على مغاضبتي حين علمن بأن لي خليلة» (ص ٤٦).

إنه مقطع كبير، لكنه ضروري لمعرفة إحدى عجائب خان الخليلي، ولأن الحوار مع (نونو) تتصاعد حرارته وإثارته، والمؤلف أكثر رغبة في دفع بطله، إلى

عمق الحي، فلا بدّ من توظيف هذا الحوار اللذيذ، لحمل أحمد عاكف إلى مكان، يحضّر فيه ويهيأ، لفضّ أسرار الحي، وفضح خباياه ومكنوناته، وتسنح الفرصة عندما يطلب إليه المعلم نونو، الذهاب إلى هذا المكان:

«- عليك بقهوة الزهرة، هي قهوة صغيرة، ولكنها تجمع أفندية الحي المحترمين» (ص ٤٧).

هنا تنكشف أوراق المؤلف، فمقهى الزهرة قهوة صغيرة، لا تتسع إلا لشخصياته المختارة، وهم كما يصفهم، أفندية حي خان الخليلي المحترمين، وهذا الوصف سيجانب صفات من اختارهم لاداء أدوار في خان الخليلي، وكما يجانبهم وصفه لهم، يغفل المؤلف إطاره الذي يلمّ أجزاء روايته، والمقصود هو (الحرب) فعندما يجتمعون، يتركهم في ثرثراتهم وأحاديثهم ولغوهم، فلا تحدث غارة، ولا يغادرون إلى منزل أو ملجأ، إلا بعد أن يفرغ ما في أفواههم، ويأتي ذكر الحرب، كنوع من التسرية أو رصف الكلام، مما يؤكد حرص المؤلف على اجتماعهم بأحمد عاكف، ويؤكد مصداقية دور المعلم نونو المرسوم.

تعمل الأحاديث والأحداث التالية، على إضاءة مساحات أخرى من شخصية الخطاط، كانموذج، فالرجل «يحرم على أزواجه الخروج أو النظر من النوافذ، وربما انقضى العام في إثر العام وهن قابعات في دارهن» (ص ٦٤).

وفي حوار لاحق، تتكشف رغبة المؤلف، في تسريب أحمد عاكف إلى أعماق الحي. عبر تعرية جانب جديد من شخصية نونو (والحوار انموذج للحشو والثرثرة ونوعية الكلام).

يقول المعلم، ليغري أحمد عاكف، بمعاقرة (الكيف):

«- إليك هواية لطيفة لن تقتضيك جهداً.

* ما عسى أن تكون؟.

- أما تعرفها؟ حزر

* لا علم لي يا معلم

- يدعونها تسلية رمضان وفرحة الزمان

* فما اسمها؟

- في الأصل من التراب ولكن مرعاها فوق السحاب

* عجباً

- واردها أما في الليمان أو على كرسي السلطان

* ليس في الدنيا شيء كهذا،

- يهواها الفقير والوزير

* لحد هذا؟،

- عزاء الحزنان وشراب الفرحان

* هذا سحر

- أحضروها من بلاد الفيل تحفة لأهل النيل

* هل تجد فيما تقول؟

- ألم تسمع عن الحشيش؟» (ص ٨٦ - ٨٧).



وينتهي دور المعلم، وهو يسوق أحمد عاكف، إلى منزل معشوقة الأزواج (الست عليات)، عبر الممرات الملتوية التي يشملها الظلام الدامس (ص ١٨١)، وهناك حيث يتاح للمؤلف، تشريح أجساد نماذجه، وفضح أحوالهم ودواخلهم، وحيِّهم وانتماءاتهم، يسمح لبطله العزيز أحمد عاكف بتعاطي الحشيش، على المائدة العامة لرجال الحي المحترمين، ويوسع لنظراته مدى حراً، وحرية كاملة، للتنقيب في جسد المرأة اللعوب.

هناك شخصيتان، في مجتمع الحي والرواية، تجدر الإشارة إليهما، قبل الحديث، عن شخصية هامة، تمثّل الوجه المغاير لشخصيات الرواية، وحي (خان الخليلي).

شخصية المعلم عباس شفة، من الأعيان (ص٤٩) زوج الست عليات، ومسؤول مباذلها ولياليها الملونة. يستقبل كل مساء، زوار الليل، من أرباب البيوت في الحي، وقد اتخذ من الزوجية مهنة ومرتزقاً (ص٧٠) ولا عمل يمارسه،

سوى تقديم المخدر لزبائن معشوقة الأزواج.

الشخصية الثانية، هي شخصية سيد أفندي عارف، موظف في المساحة لا ضرورة لوجوده أو دوره، إلا لإكمال شلة المقهى والسهر الليلي، عنِّين، يحسب أن الطبّ الألماني يستطيع أن يعيد الشباب، ولهذا فهو من أنصار الألمان لأسباب طبية!!. (ص ٥١).

الشخصية التي يحتفي بها نجيب محفوظ، ويوليها جلّ اهتمامه، كما فعل مع ربيبه أحمد عاكف، هي شخصية المحامي أحمد راشد، والمحامي انموذج مختار بعناية فائقة، ليحمل صفة المثقف المصري، ولعلّ رؤية المؤلف المسبقة لمثقفي تلك المرحلة، تمركزت في اختياره لرجل بعين واحدة، ومن الغريب، أن ذا العين الواحدة، كان الوحيد في مجتمع الرواية الذي أتمّ دراسته وحاز شهادة القانون، ولم يتعاط المخدر، أو يزور وكر الست عليات.

يثير الكاتب معركة، تظلّ محتدمة خلال لقاءات الرجلين - أحمد عاكف وأحمد راشد - في مقهى الزهرة، فلاهما يتّفقان، ولا هما يفترقان ويتباعدان، وقد ضلّت بهما السبل، وتوزعت منازعهما، في كل شأن طرقاه، أحمد عاكف تنكّب وارتدى لبوس القديم والدين والتراث، وأحمد راشد، رجل القانون والعلم والاشتراكية، وكانت المعركة مقصودة ومخططة، ولم يكن الهدف من نشوبها، الوصول إلى نتائج أو نهايات، إنما كانت الغاية هي إثارة الجدل، وهو ما أراده الكاتب، ليدلي بآرائه حول ما كان مطروحاً في ثلاثينيات هذا القرن وأربعينياته، في مصر.

تبدأ المعركة، على جميع الجبهات، بين الرجلين كعقليتين متباينتين (مع ملاحظة أنهما يحملان الاسم عينه)، ورغم أجواء المعركة الحامية، ترتسم سمات أحمد راشد، بين موقف وموقف، وبين حوار وآخر.

. يصف أحمد راشد، حي خان الخليلي. وبهذا الوصف، تندلع أولى المعارك: «هذا الحي هو القاهرة القديمة، فهو بقايا متداعية - فإذا نظرت إليها بعين العقل لم تر إلا قذارة - وما أجدر أن نمحوها لنتيح للناس فرصة التمتع

بالحياة الصحية السعيدة» (ص٥١).

يستثار أحمد عاكف، ويفتح أول جبهة للعراك:

« - ليس القديم من البقاع مجرد قذارة، فهو ذكرى قد تكون أجلّ من حقائق الواقع، فتبعث في النفوس فضائل شتى!.. إن القاهرة التي تريد أن تمحوها من الوجود هي القاهرة المعزية ذات المجد المؤثل، أين منها هذه القاهرة الجديدة المستعبدة» (ص٥١-٥٢).

ويبادر أحمد عاكف، إلى جبهة ثانية، في صراعه مع أحمد راشد، معرضاً بشهادته الجامعية، وشبابه، وهما مما يفتقد:

«- ما الشهادة إلا لعبة» فيسأل أحمد راشد: « مامعنى أن الشهادة لعبة؟) ويجيب عاكف كاظماً حنقه:

«- الشهادة ليست دليل العلم!.

* - أهي دليل الجهل؟.

- اعني ان الشهادة هي الدليل على أن شاباً حفظ بعض المواد في بضع سنين، والعلم الحق شيء غير هذا البتة» (ص٥٢-٥٣)

وينتقل الصراع بينهما إلى مجال ثالث، فيعلن المحامي، انه يكره الرجوع إلى الماضي، ويريد أن يعيش «في الحال والمستقبل» فتثور ثائرة غريمه، ويتساءل منكراً:

«- وفيم انكار عظمة الغابرين وفيهم الانبياء والرسل!.

* لعصرنا رسله أيضاً.

- ومن رسل العصر الحاضر؟

* اضرب مثلاً بهذين العبقريين العظيمين: فرويد وكارل ماركس.....

- أتراهما يضارعان العباقرة الأولين؟» (ص٥٦ - ٥٧)

يوجز راشد فيقول:

- لقد هيأت فلسفة فرويد للفرد فرص النجاة من أمراض الحياة الجنسية التي تلعب في حياتنا الدور الجوهري، ونهج له كارل ماركس سبل التحرير من

الشقاء الاجتماعي» (ص٥٧).

ويسأل عاكف، غاضباً ثائراً:

« - ودينا؟» (ص ٥٨).

يدفع الكاتب بالرجلين، إلى الحد الأقصى الذي تتكشف عنده ثقافتهما ونوازعهما، وما يكتنزان من معرفة، ويخفيان من تعصّب، فيلخّص عاكف، ما وصل إليه من فلسفة أخوان الصفا:

«إن في الدين ظاهراً حسياً للعوام وجوهراً عقلياً للمفكرين، فهناك حقائق لا يضيق المثقف بالايمان بها مثل الله والناموس الإلهي والعقل الفعال» (ص ٥٨).

ومثله يفعل راشد مكثّفاً مادعت إليه النظم المادية، وكأنهما في مناظرة: «إن العلماء المعاصرين يعلمون بما في الذرة من عناصر وبما وراء عالمنا الشمسي من ملايين العوالم - ما أساطير الديانات؟ وما جدوى التفكير في مسائل لا يمكن أن تحلّ وبين أيدينا مسائل لا حصر لها يمكن أن تحلّ وينبغي أن نجد لها حلاً» (ص ٥٨).

«كما انقذتنا الديانات من الوثنية ينبغي أن ينقذنا العلم من الديانات» (ص٥٨).

يتلظّى الحوار والجدل بين الشخصيتين والعقليتين إلى ما لا نهاية، وكان الكاتب تقصّد ألا تنتهي الحرب التي أثارها في خان الخليلي، فهي مستعرة، ما زالت الحرب العظمى كذلك، ولعلّه أرادها حرباً دائمة، لا تؤثر في شدّة سعيرها التحولات والظروف وتعاقب الأيام.

هذه هي أهمّ شخصيات رواية (خان الخليلي)، تعمّد الكاتب، عبر التلاعب بمشاعرها وهوسها، وصياغة أفكارها، رغم هامشيتها في الحياة العامة، وضآلة فعلها وعدمه، وبعدها عن مركز أي فعل، أن يختزل (بعرض وجوهها) الحياة في مصر الأربعينيات التي لا حول لها ولا قوة، ويرسم لهذه الحياة صورة، ربّما كانت معبّرة عن الواقع، وربما جانبت هذا الواقع، لكن ما

يثير الحيرة والعجب، أن هذه الصورة جمعت في إطارها: مقامراً مسلولاً وعنّيناً وقواداً وحشاشاً وأعور، وأحمد عاكف، وهم أشبه بجوقة مختارة لاداء ملهاة سوداء، أُطلق عليها اسم (خان الخليلي)....

# النموذج الثاني

## ٢- حرب المصابيح الزرق

...بعد صدور رواية (خان الخليلي - ١٩٥٢م) لنجيب محفوظ، بعامين نشر حنا مينه روايته الأولى (المصابيح الزرق ١٩٥٤م)(٢)، لتلتقي الروايتان في عملية استلهام أحوال المجتمع العربي، في كل من مصر وسورية، أبان الحرب العالمية الثانية.



اكتفى محفوظ من تلك الحرب، بصافرات الانذار، وأزيز القنابل وتحليق الطائرات، لحشر مخلوقات مجتمع روايته في الملاجيء، فتسنى له أن يجري اختباراته، ويدير ملهاته كما يرغب، في ذلك المجتمع المغلوب على أمره، ولا يرى فيه، سوى المعقّدين والمنحرفين وأصحاب العاهات، حاكماً عليه بالسكون والاستسلام لعدو خارجي هو الإنكليز، ولأعداء داخليين لا يتورعون عن بيع البلاد والناس، لإغراق الاثنين معاً، في لجج الجهل والظلام والجنس والمخدرات، دون أن يفتح كوة نور، في جدران المستقبل.

فهل جاءت رواية حنا مينة (المصابيح الزرق) في تلك الفترة التالية (صدور رواية محفوظ، كتقليد لها واستمرار، لتستلهم الحرب كإطار، وتقوم من خلالها بتسعير الحروب الخاصة بشخصياتها؟. وهل حكم كاتب ( المصابيح الزرق) على مجتمع روايته وحرّك أحياءه كما فعل كاتب (خان الخليلي) فسخّر أقدار الشخصيات لمشيئته، ووظّف رغباتها الذاتية لأغراضه، وتركها مستسلمة

لعدو خارجي هو الفرنسيون، ولمجموعة أعداء داخليين موجودين على الساحة السورية، مكتفياً بإثارة الجدل والحوار، وإملاء مقولاته عبر الأفواه الببغائية؟..
أم أنها كانت رؤية مغايرة، لجانب ثانٍ من الواقع العربي، تنكّب محفوظ مهمّة (تصوير) الجانب الأول منه في قاهرة المعز المصرية، فلحق به مينه وراح (يصوّر) على الساحل العربي الشرقي لحوض المتوسط، وفي مدينة اللاذقية السورية، جانبه الثاني؟....

إن صدور رواية (خان الخليلي) عام ١٩٥٢م، ورواية (المصابيح الزرق) عام ١٩٥٤م(*) في طبعتهما الأولى، يسوغ طرح الأسئلة ويفتح أفقاً مناسباً، لدراسة مقارنة، تأخذ في الاعتبار تاريخ كتابتهما وصدورهما، ومقاربة كل منهما لزمن الحرب العالمية الثانية، وتأثير الحرب في المجتمع الروائي لكليهما، واستفادة الكاتبين من هذا الإطار الفني، للسيطرة على عالم الرواية، واخضاع متغيراته وشخصياته، لما يخدم أهدافهما وأطروحاتهما.



ولعلّ كل هذا يشجّع على مثل هذه الدراسة، لو أن حنا مينه، التزم بإطار الحرب فقط، وسعّر حروب شخصياته الصغيرة، ودفعها إلى الاستسلام، مغلقاً كوى المستقبل، عبر ملهاة توحي بالسخرية، من موات مجتمع مغلوب على أمره، أفسدت خلاياه قرون من الاستبداد والعبودية، لم يعرف لهما التاريخ مثيلاً.

فهل التزم حنا مينه بذلك، أم قدّم رؤية جديدة، للواقع العربي، كما رآه في مدينة اللاذقية السورية، أيام الحرب العظمى؟.

هذا هو السؤال، ولا بدّ من تدبّره أولاً، ولن تكون له إجابة قبل معرفة أطروحات الكاتب التي عمل على زرعها في مجتمع روايته، ورعاها في تربة هذا

---

* يشير الكاتب شوقي بغدادي في تقديم الرواية (ص٧) إلى أنه أطلع على مسودّات رواية (المصابيح الزرق) وأن حنا بدأ كتابتها قبل نشرها، بثلاثة أعوام

المجتمع، مع بدء الحرب العالمية الثانية، في الثالث من أيلول/ سبتمبر، سنة ١٩٣٩م، وحتى نهايتها.

في «المصابيح الزرق» ينمو فارس مع الحرب ويكبر، في حي (القلعة) أعلى مكان في مدينة اللاذقية، في ذلك الزمن، صبياً يافعاً (ص١٨) ففتى فسجيناً، فشاباً، يشارك مجتمع الحي والمدينة، في فقره، وقلقه، وآلامه، وانتفاضاته. يرى كل شيء، ويحسّ ويفكّر، ويعشق النساء، وينضمّ إلى المظاهرات، هاتفاً ضد فرنسا، ومطالباً بجلاء جيوشها عن وطنه الرازح تحت الاحتلال، لكنه مع كل هذه الخصائص، يسقط أمام الحاجة إلى الرغيف والعمل وأحضان المرأة، ويتطوّع في الجيش الفرنسي، «ويبهدل شيبة والده بعد ان كان يعتزّ به، ويرجو له الموت» (ص٢٨٥) مسوغاً فعله بأنه جندي ضد الألمان «وليس ضد السوريين.. لن يحارب أبناء بلده إذا نشب قتال بين الفرنسيين وبينهم، ثم هو ذاهب إلى ليبيا ولن يبقى في سورية.. لو كان باقياً لما تطوع» (ص٢٨٦).. والشاب بذلك يعيد سيرة والده الذي أُخذ رغماً عنه، سيراً على قدميه، عبر سهوب الأناضول وسهوله، ليحارب مع العثمانيين، ويجرح في حرب (سفر برلك - ص٢٩٤).



وهذا قدر الشبان العرب، في زمن الظلمات العربي، فهم جنود حروب الغزاة والمحتلين شاؤوا أم أبوا، يحاربون لصالح مستعمر بلدهم، فيجرحون ويهربون كوالد فارس، أو يفقدون أو يقتلون كما حدث لفارس (ص ٣٠٦)، وبين طفولة فارس وفقدانه أو موته، تنفتح رواية (المصابيح الزرق)، لتحنو على مجتمع (حي القلعة) الخارج من ظلام الأتراك، إلى ظلام الفرنسيين، وبالتالي إلى جحيم الحرب العالمية الثانية، والنامي، هو أيضاً، كأشخاصه، قوياً، رغم فقره وحاجته وقمعه وإذلاله، وصامداً لا يهادن أو يتوقف عن المطالبة بحقوقه، وشامخاً بإضراباته ومقاومته ومظاهراته التي يشارك فيها جميع سكانه، بالتعاون مع أحياء المدينة الأخرى، بكل فئاتهم وانتماءاتهم الدينية والسياسية، وأعمارهم وأجناسهم (ص ٣١٧) لإجلاء المستعمرين وتحقيق الاستقلال الوطني.

في ذلك الحي (حي القلعة) تنحسر الغلائل عن تضاريسه العتيقة، لتظهر فوقها، وجوه ناسه الطيبين البسطاء، الصابرين المقاومين النبلاء، في تعاملهم فيما بينهم، وفي سعيهم العظيم لتأمين لقمة العيش، الاحتفاظ برؤوسهم مرفوعة، أمام الزمن والعوز والفاقة والعدو القامع.

المرأة تعمل، والطفل، واليافع، وصاحب العاهة، ويشكّلون في مواجهة مختلف الظروف، بنياناً مرصوصاً تتلاصق لبناته وأحجاره بودّ إنساني فريد، لا فرق بين الألوان والأديان، وأبناء الريف والمدينة، والذين يتوفر لهم قوت يومهم والذين لا يملكون شيئاً. كلهم خلية واحدة، تتبادل عناصرها المودة والمحبة والتعاون، تلفّهم جميعاً حميمية، تربط الكاتب بهم، وجدّية في طرح همومهم ومشكلاتهم، ليرتقي الحي بمخلوقاته البائسة الضعيفة، إلى مستوى الرمز الكافح في تسميته (حي القلعة) الحصن الذي يحمي، ويسهم في الصمود، في مواجهة التعذيب والسجون والتجويع، فتصبح الحالة العامة، أكثر قبولاً ونضجاً وموضوعية، لتفجير الإضرابات والمظاهرات، ومشاغلة السلطة القامعة وإرهاقها، تمهيداً لفعل أكبر، هو قطف ثمار الحرية، للوطن والناس، من أجل تغيير عمّ مجتمع الرواية، ليعمّ المجتمع الكبير.



هذه أهمّ أطروحة، يستلّها الكاتب من صمود فقراء حي القلعة وبؤسائه، ليرسم حولها ومعها، تفاصيل حياة تلك المجموعة من الشخصيات الفاعلة.. وحي القلعة، وما زال في مكانه حتى الآن، وإن كبر واتسع، وتغيّرت تضاريسه وناسه، هو الحي الرابض في منتصف مدينة اللاذقية اليوم، وكان في الماضي يحتلّ شرق المدينة، من على هضبة، تشرف على البحر، وتتصل به عبر شارع طويل لا التواء فيه، وعلى جانبيها وتحت قدميها، تناثرت شخصيات (المصابيح الزرق) في بيوت وأقبية، لم يبق من آثارها سوى الذكريات، وبعض بيوت العبادة من مساجد وكنائس. ومن هذا الحي عبرت الحرب العالمية الثانية، وفرنسا، والمظاهرات، وخلف جدران منازله المتداعية، وحوانيته المتآكلة، شعّت شخصيات: (أبو فارس ميخائيل) معلّم البناء الذي حارب مع الأتراك، وفرّ بعد إصابته، لعدم

إيمانه بجرب لا مصلحة لبلاده فيها، وظلّ واقفاً، رافع الرأس، رغم معاصرته لكل المحن والأرزاء التي سبقت وتلت الحكم التركي، ورحيل ولده (فارس) مفقوداً في طرّادة فرنسية أغرقها طيران الألمان، وموت (رنده) محبوبة فارس وحيدة لإصابتها بمرض السل.

رغم كل هذا، فإنّ الرجل الذي ما رأته زوجته يبكي خلال خمسين عاماً وهي معه (ص ٣١٧) يندفع في آخر مشهد، وآخر صفحة من الرواية، ليمتزج في الجموع المتظاهرة ناسياً الماضي المغمور بالظلام والأسى والاضطهاد، هازاً قبضته كما الشباب، وهاتفاً للحرية التي آمن بها دائماً... مع أبي فارس، وفي ظلّه، تسفر زوجه أم فارس عن حنانها وتفانيها نحو أسرتها، ومحبوبة ابنها (رنده) العاملة معها في جرد التبغ وتنقيته من العيدان، وتجهيزه لمعمل صناعته.

في ظلّ هاتين الشخصيتين الإنسانيتين، تتزاحم شخصيات الحي، وتتبسّط الرواية في سرد أحوالها وتحركاتها، عبر انموذجين من ناس الحي.

الانموذج الأول من الفقراء والبسطاء الذين يعملون ويثقون ليؤمنوا لقمة العيش لهم ولأطفالهم، ويلتقون مع الانموذج الثاني المثّل للتمرّد والثورة على المحتلّ، في أحاسيسهم وأفكارهم، ومساندتهم عند الحاجة.

من هذه الشخصيات: مريم السودا وزوجها نايف الملقّب بالفحل، وأم صقر الغسّالة وابنها، وعازار الاسكافي، وأبو رزوق الصفتلي صياد السمك العجوز الذي ناهز الستين من عمره، وهي شخصيات تساكن عائلة أبي فارس، وعلى اتصال دائم بها وبسهراتها، فالجميع يقطنون في دار كبيرة قديمة، تتكوّن من عدة غرف متجاورة، وهذه الشخصيات، تعاني من الحرب وأزماتها وهمومها، في تأمين المواد اللازمة للحياة، من طعام ووقود وكساء.

أما الانموذج الثاني من الشخصيات الخيّرة، فهي كذلك شخصيات عاملة ومتعبة، لكنها أفضل حالاً من سواها، وتحرص على إعلان مواقفها، ومناهضتها للاحتلال، والواقع الذي يجب تغييره، وتحتفي الرواية بشخصيتين من هذه الفئة، فترافق عبد القادر الذي ضرب المستغل حسين حلاوة الفران، مع فارس، إلى

السجن في اللاذقية وحلب، وتظهره كثوري، يقرأ الكتب، ويوزّع المنشورات، ولا يخشى رجال السجن والسلطة وجنود الاحتلال، كما تبذل هذا الاحتفاء لشخصية محمد الحلبي الذي يحضّر للإضراب، ويقود التظاهرات، وينتقم لنساء الحي من جنود، كانوا (يسلبون المارة، ويترنحون من السكر، ويعربدون، ويقذفون الصبايا بزجاجات الخمر حتى في رائعة النهار) (ص ١٧١).

على الجانب الآخر، من مجتمع رواية (المصابيح الزرق)، الخاضع لاحتلال، له رموز وعملاء، يستفيدون من هيمنته وبقائه، ينتزع الراوي مجموعة وجوه، من المتعاونين مع العدو، والراغبين بوجوده، لزيادة نفوذهم، وتقوية مراكزهم، كجريس المختار، وبشارة القندلفت، مع أنه فتح باب الكنيسة ليلجأ إليها الفارّون من المظاهرات، وبريارة المتزوجة من فرنسي والتي أغوت (فارس) بمضاجعتها لتأمين عمل له، في بداية انحداره وتطوّعه عند المحتلين، ويضاف إلى هذه الوجوه، بعض المستغلين كحسن حلاوة صاحب الفرن، والثري عبد المقصود، ورشيد أفندي، مدير معمل التبغ.



هذا المجتمع الذي تمتح منه، رواية (المصابيح الزرق) يتعايش فيه النقيضان، دون صدام مباشر بينهما، ويؤجج، بفضل نوعيات شخصياته المتراصّة، نوعاً من الحب، يشدّها ويعبئها لتتعاون، وهذا الحب النامي باضطراد، في عالم الرواية، عمل على إنتاج رؤية، استوعبت حدود الواقع المراد تصويره، والتعبير عنه، ضمن علاقة عاطفية تماهي بين المواطن والوطن والواقع المعبّر عن آلامه وأشجانه، في فترة تاريخية، كانت قمينة بتفجير حالات التمرّد والعصيان، على المستعمر الأجنبي وأدواته، ولهذا عمل حنا مينه، على تجسيد أطروحته، لتأثره العميق بهذه العلاقة التي رفع من حرارتها في أفعال شخصياته وتحوّلاتها، ليدفع بها نحو فعل أكبر من التململ، معلناً من خلالها، أن الهدف هو تحرير الوطن وطرد أعدائه، وجاء هذا الإعلان واضحاً وصريحاً في السطور الأخيرة، والمتظاهرون «يتقدمون بجموع سدّت الشارع الكبير على رحبه. كان محمد الحلبي في المقدمة يحمل البيرق مركزاً عقب ساريته في

خصره، ومصطفى الصيداوي وأبو فارس وصقر والجبلاوي وعلي مكسور، يسيرون مع السائرين، وعبد القادر يهتف محمولاً على الأكتاف، وهتافات الجموع ما تفتأ تعنف في كل خطوة، والناس يتسارعون فينضمون إلى المظاهرة ويهزّون قبضاتهم في الفضاء، مرسلين انذاراً بالموت أو الجلاء» (ص٣١٧).

هذه النهاية، حملت رؤية الكاتب، وروايته (المصابيح الزرق)، ويمكن أن تكون رداً، على ما جاءت به رواية نجيب محفوظ (خان الخليلي) ولا مبالاة أشخاصها بالاستعمار الانكليزي، ولا يعني هذا أن لا مجال للمقارنة بين الروايتين، فأوجه التشابه كثيرة، ووجوه التباين أيضاً، ولعلّ الجدولين التاليين المتضمنين بعض هذه الأوجه، يؤكدان أن الروايتين، تناولتا الواقع العربي، في مرحلة هامة من مراحل التاريخ، فالتقتا واختلفتا، لأن الكاتبين يمتحان من هذا الواقع الذي تتأبى عيوبه وثغراته على التغطية، كما تتأبى ايجابياته ومحاسنه على القبح والظلام(٤).



* * *

## ا- أوجـــه التشابه

| المصابيح الزرق | خان الخليلي |
| --- | --- |
| ١- صــــدرت عــــام ١٩٥٤م، بدأت الكتـابة فـيـهـا قـبل ثلاث سنوات من نشرها. | ١- كُتبت عام ١٩٤٦م، ونُشرت عام ١٩٥٢م. |
| ٢- الاسـتـفـادة من الحـرب كـإطار لعالم الرواية. | ٢- الاستفادة من الحرب للغرض عينه. |
| ٣- الحـرب وتـأثـيـرهـا في حـيــاة الناس. | ٣- الحرب وتأثيراتها في الناس. |
| ٤- هي قصة (فارس) وعلاقته بمن حوله كشخصية رئيسة. | ٤- قصة أحمد عاكف وعلاقته بمجتمع الرواية كشخصية رئيسة. |
| ٥- لم يبلغ فارس مستوى شخصيات أخرى عند الكاتب، كالطروسي مثلاً في رواية (الشراع والعاصفة). | ٥- كذلك أحمد عاكف، لم يكن بمستوى أحمد عبد الجواد في (بين القصرين) من الثلاثية أو سواه. |
| ٦- المكان: حي القلعة: حي شعبي في مدينة اللاذقية السورية. | ٦- خان الخليلي: حي شعبي في مدينة القاهرة المصرية. |
| ٧- التصـاق تسـمـية المكان (القلعة) كرمز للحصن والصمود، بشخصيات الحي التي ناضلت وصـمـدت أمـام التـعـذيب والسجن والتجويع، وقامت بتظاهرات . | ٧- لم تظهـر الشـخـصـيـات أية مقاومة للمحتل، فانطبق رمز المكان (الخان) على واقعها ومجتمعها. |
| ٨- وجود مقهى (الشاروخ). | ٨- مقهى الزهرة. |
| ٩- الحب: أحبَّ فـارس فـتــاة في الطابق الفوقي (الأعلى). | ٩- أحبَّ أحمد عاكف فتاة في المنزل المقابل. |
| ١٠- ماتت فتاة فارس بمرض السل. | ١٠- مات شقيق أحمد عاكف بالسل. |
| ١١- الأب والأم لهـمـا حـضـور في رواية (المصابيح الزرق). | ١١- وكـــذلك في رواية خــــان الخليلي. |

## ٣- أوجه التباين والاختلاف

| المصابيح الزرق | خان الخليلي |
| --- | --- |
| ١- حوارات تستلهم حياة الناس في الحي، وهمومهم الحقيقية، وأحلامهم الصغيرة والكبيرة. | ١- المناقشات الفكرية الحامية بين الشخصيات، لا مرتسمات لها في الحي الشعبي أو مجتمع الرواية. |
| ٢- تأثر مجتمع الرواية بالحرب كان تأثراً حقيقياً وعميقاً، انعكس على تصرفات الناس وأفكارهم، فعاشوا ظروف الحرب معايشة حقيقية، وعبّروا عن كرههم ورفضهم لها، وعانوا من مشكلاتها، كفقدان المواد والغلاء والمظاهر القمعية والمسلحة التي كانت تعترض سكان الحي. | ٢- تأثير الحرب كان شكلياً، أكثر منه موضوعياً ومنطقياً، لم يتعدَّ فكرة الإزعاج والانتقال من مكان إلى آخر والاستماع إلى أصوات الحرب: (الأصوات التي تصحب غارة جوية، صفّارة انذار إطلاق قنابل. ألخ). ولم تفقد المواد من الأسواق بل أن شهر رمضان مرّ كريماً على السكان كما في الأعوام السابقة. |
| ٣- التهيئة لفعل ضد المحتل، بدأت بالإضرابات والمظاهرات. | ٣- لا وجود لمثل هذه التهيئة. |
| ٤- المطالبة بجلاء الفرنسيين عن سورية واندلاع النشاطات الوطنية. | ٤- لا أثر لأية حركة: شعبية أو رسمية، ضد الاحتلال الانكليزي. |
| ٥- إدانة الاحتلال والمتعاونين معه من المستغلين وممارسي السلطة والمستفيدين من بقائه. | ٥- إدانة المجتمع ككل، عن طريق شخصيات غير سوية، ولا تمثّل المجتمع المصري. |
| ٦- التبشير والعمل من أجل الخلاص وطرد المحتلين من الوطن. | ٦- اغلاق كل نوافذ النور، والاستسلام لأقدار الشخصيات ذات النزعات الفردية. |
| ٧- هناك عاطفة حميمة تربط الكاتب بشخصياته، وجدّية في طرح | ٧- سخرية يطبقها المؤلف بقسوة غير مسوغة ولا مبالاة، غير |

شجونهم وقضاياهم.

٨- موت البطل الرئيس (فارس) فور الإعلان عن سقوطه.

٩- الأب (أبو فارس) ذو حضور كبير، كما أن دور الأم (أم فارس) كذلك، كأم وعاملة.

١٠- المقهى: كان روادها من العاطلين والفقراء والمحتاجين، ينالون فيها الراحة ويتمتعون بالجلوس مجاناً، وتمثّل قطعة صغيرة حرّة من وطن محتلّ، يفتقد إلى الحد الأدنى الذي تمنحه هذه القطعة للمتعبين.

١١- أغلبية الشخصيات ايجابية التفكير والفعل، وهناك شخصيات، لم تكن كذلك، وأدوارها لم يكن لها ذلك الحضور المؤثر.

حيادية، مقصودة، لاظهار الشخصيات والمجتمع، في حالة شاملة من التردّي والانحطاط.

٨- استمرار أحمد عاكف دون تغيير يذكر في أحواله وأفكاره.

٩- ليس لأبي أحمد أي دور، أما (أم أحمد) فحضورها كطباخة ومستغلّة لابنها أحمد هو السمة الوحيدة التي تميّزها.

١٠- كانت مقهى الزهرة، محطة لقاء لخيرة رجال الحي! كما وصفت الرواية روادها ومنها كان الانطلاق إلى الأماكن الموبؤة، إغراقاً في الملذات الفردية، وابتعاداً عن الهموم الاجتماعية العامة.

١١- جميع الشخصيات سلبية، وسيئة، في تفكيرها وأفعالها، ولم يكن للوطن المحتل وقضاياه، أي حضور، في عالم هذه الشخصيات اللاهية(٣).



**إشارات:**

- إشارة أولى: -نجيب محفوظ /رواية خان الخليلي/ الرواية الفائزة بجائزة مجمع فؤاد الأول- طبعة أولى - الكتاب الذهبي ،العدد الثاني /يوليو/ تموز ١٩٥٢م-٢٧٢ صفحة - قطع متوسط (مرفق صورة للغلاف والمؤلف).

- إشارة ثانية: - حنا مينه /رواية المصابيح الزرق. طبعة خامسة ١٩٨٦م منشورات دار الآداب طبعة أولى ١٩٥٤م عدد الصفحات ٣١٧- قطع متوسط (مرفق صورة للغلاف والمؤلف).

- إشارة ثالثة: - هذه الدراسة، أحد أقسام كتاب بعنوان (حروب الرواية العربية)- قيد الطبع.

# الإبـــداع

## شعـــر

# وبــــار

### سليمان العيسى



« إن تحليل صور الرادار الفضائية كشف عن الطرق والمواقع القديمة التي يعود عمرها إلى آلاف السنين، والمدفونة تحت أطنان الرمال، على أطراف الربع الخالي.. والمعتقد أن «وبار» كانت إحدى أكبر مراكز «طريق العطور» في العالم القديم، والممتد مابين روما والصين ».

« الصحف العربية »

يا أمنّا المتألّقةْ..
تحتَ الرمالِ المحرِقَةْ!
مازالَ وَهْجُ الشمسِ فيكِ..
وأنْتِ في كَهْفِ الزّمنْ
ويَلُفُّنا الموتُ الحزينُ..
ونحنُ فوقَ الأرضِ.. نَدْرُجُ..
لا يُحِسُّ بنا الزَّمَنْ

* * *

يــا أُمَّنَــا!
كُلُّ الدروبِ إليكِ تُفْضي..
يا وَبَــارُ!
ونَظَلُّ نحنُ الضائعينَ على تُخُومِ الأرضِ..
يَلْفُظنا النهارُ..
صَحْراؤُنا.. هِيَ مِثْلُنا.. هيَ مِثْلُنا
رَمْلٌ وريــحُ
هذي الفَيَافي.. كيفَ نَقْطَعُها إليكِ..
وزَادُنا.. رَمْلٌ وريــحُ؟!

* * *

يا أُمّنا المتألّقة!
كيفَ الوصولُ إليك..
حيثُ الأرضُ جَنّاتٌ وَمَاءٌ.. يا وَبارْ
وشموخُ أعْمدَة.. بظلِّ الصمتِ..
مازالتْ.. يُعانقُها النّهارْ؟
وقوافلُ العطرِ السّخيِّ..
وكيفَ لا يحلو.. ويَخْضرُّ السفرْ؟
ومَساكبُ الزّهْرِ الأنيقَةُ.. يَسْتَحِمُّ بها القَمَرْ
وقصائدُ الشُّعَراءِ.. تَنْسجُ شالَكِ الأبديَّ
من ألقٍ.. وغارْ
كيفَ الوصولُ إليكِ.. تحتَ الأرضِ.. فوقَ الأرْضِ،
يا أُمَّ الفُجاءاتِ المثيرةِ.. ياوَبار!

* * *

تَتَنفَّسينَ.. وأنتِ في الأعماقِ..
تَرمينَ الكَفَنْ..
وتُشعُّ منكِ روائعُ الألقِ القديمِ..
ويستجيرُ بكِ الزّمَنْ
هذا الذي نحياهُ نحنُ..
جَماجِماً غُبْراً..

عظاماً باليَةْ..
يا أمَّنا المتعاليَةْ!
تحت الرمال.. وبينَ أنْقاضِ العصورِ الخاليَةْ
كيفَ الطريقُ إليك..
يا أمَّ الروائعِ.. يا وَبارْ!
كيفَ الطريقُ إلى النهارْ؟
قالوا: طغَى فيك الجمالُ وجاوزَ الحدَّ البَطرْ
فمشت عليك..كما مَشَتْ بسواك نازلةُ القَدَرْ
يُعْمي البصائرَ بَهْرَجُ الدنيا..
ويَذْهَبُ بالبَصَرْ
فإذا بنَزْوةِ عابرينَ
تُطيحُ ماتبنيه أجيالٌ.. ويَعْمُره بَشَرْ

* * *

عودي إلينا.. يا وَبارْ!
يا أنتِ.. يا أمَّ العمادْ!
يا مَنْ خُلقْتِ.. وَعزَّ مثْلُك.. عَزَّ مثلُك..
في البلادْ..
عودي.. مَعَ المُدُنِ التي ازْدُرِدَتْ..
وغاصَتْ في الثرى..

فلعلّنا نجدُ الطريقَ إلى الأمام..
إذا نَبشْنا في الثرى
هذي البحارُ.. من الرمالِ المُحرقةْ
كم قصّةٍ متألّقةْ..
تطوي على جَنباتِها.. كَمْ مِنْ وَبارْ!
عودي إلينا..
رُبّما عُدنا مَعَ الخيطِ الجديدِ إلى هُويّتِنا..
إلى بَدْءِ النشورِ.. إلى النهارْ
إنّي لأحْفرُ عنكِ منذ وُجدْتُ..
في أعماقِ ذاكرتي وشعري
إنّي لأبحثُ عن جذوري..
أيُّ مَعْنىً لي - إذا ضاعَتْ - لعُمْري؟
تدْرين يا أمّاه مَأْدُبةَ اللّئامْ؟
أرأيتنا - نحنُ اليَتامى - خَلْفَ مَأْدُبةِ اللئامْ؟
أوّاه. لو أنّي ملكتُ سوى النشيجِ..سوى الكلامْ!!
أرأيت أوّلَ مَنْ أضاءَ، ومَنْ بَنى حجراً، وغَنّى
من دون وجهٍ، تَعْبُر الدنيا به، من دون مَعْنى؟
أرأيتَه. هذا الطريدَ، البائسَ، العربيَّ في لُجِّ الزّحَامْ؟
مُتَشبِّثاً بعَماه.. «بالخرقِ» التي غطّتْه جيلاً بعد جيلٍ،

بالظّلامْ؟

إِني لأبحثُ عنك..

كي أجدَ السَّنادَ.. سَنادَ ظَهْرِي

شيئاً أريح عليه أوجاعي وأضْلاعي.. وأسْري

أسْرِي.. واحملُ كُلَّ تاريخِ الحضَارةِ فوقَ ظَهْرِي

أُمَّاه! أُقسمُ أنَّ تاريخَ الحضَارةِ فوقَ ظهري..

إِني لأبْحثُ.. عَلّني أجدُ السَّنَا.. أجِدُ النهارْ

تحتَ الرمالِ المحرقاتِ.. وَرَاءَ سُورِك.. يا وَبَارْ!

* * *

إِني لأحْفُرُ عنك.. لا أُمسي وجدتُ.. ولا طريقي

و «غدٌ بظهرِ الغيبِ».. يلمعُ في خيالي، في الضبابِ

أُعطيه حُبِّيَ كُلَّه..



واعودُ.. بحراً من سَرَابِ

أيكونُ كلُّ العُمْرِ.. كُلُّ الشعرِ.. كُلُّ الحبِّ

بحراً من سَرَابٍ؟

تتغيَّرُ الدنيا كشَهْقَةِ مُوجَعٍ.. كَصَدى غريقٍ

في اللجِّ.. يرسلُ آخِرَ الصيحاتِ..

قبل قَرارةِ الغَوْرِ السحيقِ..

تتغيَّر الدنيا.. ووحدي أَقْضِمُ الأَوْهامَ وحدي

عينانِ مُقْفَلتان.. استجدي الضياءَ..
وليس لي حَقُّ الضياء..
عينانِ مُقْفَلتان.. كُلُّ «مُحَرَّمات» الأرضِ مازالت غِطَائي
تَتغيرُ الدنيا.. ووحدي في رُكامِ الليلِ وحدي
إني لأحْفُرُ عن غَدٍ.. لأراهُ فيكِ
يا أَوَّلَ المَلِكات.. نامَ الدهرُ – من يَدْري؟–
ونامَ السرُّ فيكِ..
مُدِّي يديكِ البَضَّتَيْن.. وداعبي وجهَ النهارْ
فلقد تفاجئنا حقيقتُنا.. على ميلاد وجهكِ يا وَبارْ!

* * *



يا «ربعَنا الخالي» الذي يمتدُّ من حُزْني لحَزْني!
يا أنتَ.. يا «مَعْزوفةَ الجِنِّ» الذي مازلْتَ لُغزَ الأرضِ..
مِنْ إنْسٍ وجِنٍّ..
ماذا تُخَبِّىءُ.. يا رهيبَ الصمتِ حيناً والجُنونِ؟
ماذا تُخَبِّىءُ للْيَتَامىَ؟
أبنائك... العَرَبِ اليتامى...
قُلْ لي.. فأني الآنَ عند تُخومِكَ الدُّنيا أُغَنِّي
أنا عند شَطِّكَ في الجَنُوب..
أُعيد أشعاري.. جُنوني

ويكادُ يأكُلُني حنيني
يا «ربعَنا الخالي» الرهيبَ.. وأيُّ جَدْوى إذْ أُصيحُ؟
صحراؤُنا.. هي مثْلنا
رَمْلٌ.. وأشباحٌ.. وريحُ
وعلى كَواهِلنا بقايا أعْظُمٍ مَتحجرَةْ
أنا لستُ أدري كيفَ أطْرَحُها؟
ستَقْتُلني بقايا أعْظُمي المتَحجِّرة
رَمْلٌ.. وريحٌ..
وانا.. بلا تعبٍ ولا مَلَلٍ أُصيحُ
يا «ربعَنا الخالي».. متى ينزاحُ رَمْلُكَ عن دَيارْ؟
ويعودُ لي زَهري، وبُسْتاني، وقافلتي..
وأَبْتَدِيءُ النهارْ..

* * *

# الإبداع

## قصة

# وردة الكسور

وليد معماري



**لم يكن فمي قريبا من أذنها كي تسمعني.. كنت كمن يتوجه بالحديث الى صورة الجدة المعلقة قبالة عينيها على الجدار.**

* وليد معماري: أديب وقاص من سورية، له عدد من المجموعات القصصية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

الجدة التي على الجدار لم تفقد سمعها، حتى حين أعلن المختار، بجدية مستقاة من وظيفته الرسمية، واستناداً إلى سجلات رسمية، أن وردة صار عمرها، بدءاً من هذه اللحظة، مئة وواحداً وثلاثين سنة... وقد سمعت الجدة اعلان المختار، فضحكت، وصحّحت له: بل مئة وثلاث وثلاثون سنة.

ماتت الجدة، حسب تقويم المختار، في السنة الرابعة والثلاثين بعد المئة من سنة ولادتها. وبقيت صورتها معلقة على الحائط.. وقد بدأت ملامح الوجه تبهت بفعل الزمن، فيما عدا الأذنين، ظلتا واضحتين.. وعلى الأغلب، ستزدادان وضوحاً وضخامة... والابتسامة، التي تحولت إلى خط مبتسر، ظلت هي ذاتها الابتسامة الساخرة التي صنعتها الجدة أمام المصور الشمسي، واضحة في سخريتها... لم تكن تدرك معنى أن يصورها مصور.. وإذ حاول الأرمني شرح الأمر لها، بركاكة واضحة، لم يستوعب الشرح أحد.. ربما وحدها استوعبت فكرة أن صورتها ستظهر في مرآة.. وفي لحظة ما سيرش المصور مسحوقاً ما على زجاج المرآة، فتثبت الصورة في مكانها.. وتبقى ثابتة هكذا إلى ما لا نهاية.

وها هي، صورة الجدة وردة، ثابتة على الجدار، وجسد ابنة حفيدتها يرقد على السرير، وفيه واحد وثمانون كسراً عظمياً، سببها انقلاب السيارة، وقد كانت تجلس في الجانب الأيسر من مقعدها الخلفي، مستمتعة بالتبريد الداخلي للعربة.

دخلت الجدة، ومضت إلى الكتيبة التي كانت خلفي لتضع فيها القدر الفخاري الموروث. وكنت أقول لوردة لحظتذاك ان الزمن مثل الفصول المتكررة، وأما العمر فمثل السنونو الذي يهاجر ولا يرجع... لحظتها، نبهتني الجدة إلى أن وردة الراقدة، والمصابة بواحد وثمانين كسراً في العظام، لا تسمعني، لأنها فقدت السمع نهائياً في حادث السيارة.. وهذه الواقعة كنت أعرفها، ولم يكن ثمة حاجة لتذكيري بها، إنما كنت أتحدث إلى وردة التي على الجدار.. جدتنا

الكبرى. وكنت واثقاً أن صوتي سيصل إلى وردة الراقدة، عبر الأذنين اللتين في الصورة.

نبهتني الجدة للمرة العاشرة بلهجة حازمة: أنت تثرثر، وهي لا تسمعك.

وكنت أعرف أنها لا تسمعني.. وإني أثرثر، لكن لا بد أننا كنا محتاجَيْن، وردة وأنا، بعد كل هذه السنوات من الانقطاع، لأن تسمعني دون أن يصلها صوتي.

كانت المرجوحة منصوبة تحت قنطرة في الزقاق، يتدلى حبلاها من منتصف القوس، وقد انتهى دور وردة، وصار دوري. فأنزلوها، وركبتُ. وبدأت التحمية، ثم الأرجحة.. وكنت في صعودي، ثم هبوطي، ثم صعودي من جديد، أسمع وردة تصرخ باكية.. وكان واضحاً أنها تريد دوراً آخر.. أو هي تريد كل الأدوار.. وبعد التحمية كان يمكن أن أمضي في الأرجحة ذاتياً، لولا بكاء وردة... ولهذا أنزلت قدميَّ، وجررتهما على الأرض، وأوقفت المرجوحة، وناديتها: تعالي يا وردة..



ثم صرنا اثنين في المرجوحة.. وكان فخذي البارد ملامساً لفخذها الحار.. ومنذ ذاك العيد ظللت أحن إلى حرارة جسدها المخالفة لحرارة جسدي.. دخلت في متاهة ان لا شيء ينفع برودة جلدي سوى هذه النار المشتعلة في وردة.

ولأعياد خمسة قادمة ظللنا نتأرجح معاً. ثم جاءت الجدة وقالت لوردة: كبرتِ، وصار عيباً أن تتأرجحي مع الصبيان.

ولم يكن ثمة صبيان يتأرجحون مع وردة سواي.. إنما كانت الجدّة تقصد الصبيان الكبار الذين كانوا يركزون أبصارهم على المناطق التي تتكشف من جسد الفتيات، بدءاً من الركبتين فما فوق.

قلت لها، وكانت الصورة تسمعني جيداً: ماذا حدث؟ لا أقصد ماذا حدث

بالضبط، فهذه أمور تحدث كل يوم.. أسألك ماذا حدث حتى انتهت حياتك إلى مثل هذا الخواء..

كنا نركب الحمار معاً.. أنا في المقدمة، أمسك الرسن خائفاً، ومتماسكاً، كي لا أظهر خوفي، وكانوا يردفونكِ خلفي.. وكنت ترتجفين من خوف ودهشة ورغبة في المغامرة.. وتتمسكين بي.. ذراعاك كانتا تهصران صدري، وصدرك ملتصق بي، وكان علي أن أوعز للحمار كي يمشي، ثم كان يمشي طائعاً، وديعاً، مستجيباً لخوفك الغريزي.. وكنا نصل إلى الكروم.. وها أنت بعد ثلاثين سنة، ستودي بك سيارة إلى واحد وثمانين كسراً في العظام، وإلى فقدان السمع..

الجدة التي في الصورة كانت ما تزال تسمع. أما الجدة التي كانت تحاول الآن رتق حواشي الحصيرة تحت قدميَّ فقد أعلنت مجدداً: إنها لا تسمعك!



إنما كان واضحا أن أذني الجدة الكبيرة في الصورة كانتا تلتقطان كل كلماتي.. ولحظة ماتت الجدة، ومددوها على الأرض في القاعة الكبيرة، ربطوا فكها إلى أعلى رأسها بمنديل، قلت لأمي أريد أن أراها.. قالت الجدة: الصغار لا يسمح لهم برؤية الميت.. قلت: أريد أن أقول لها شيئاً. قالت الجدة: الأموات لا يسمعون.. ربما اقتنعت أمي، ولهذا عبرت بي صفوف نساء يرتدين الأسود، فوقفت عند قدمي الجدة النائمة... مددت يدي وأمسكت أصابعها، وهززتها منها.. قلت لها: يا جدتي.. أين الكنز الذي كنت ستدلينني على مكانه؟.. ويبدو إنها سمعتني، إذ حركت أذنها بحركة راعشة سريعة.. وكانت ستهمّ بقول شيء، إنما منعها المنديل المربوط بإحكام حول فكها. ويبدو أن جميع النساء النادبات في الغرفة رأين حركة الأذن حين ارتعشت، بدليل الصمت الذي خيم على المكان للحظات، ثم ما لبث أن انفجر على شكل عويل متصاعد. وقلت لها: تعرفين أن

أول قصيدة شعر كتبتها، كانت لك، ولم أكن خجلاً من أن دسها في يدك أمام الجميع. وان كنت أعلم إنك، وقتذاك، كنت ما تزالين صغيرة على فهم الشعر.. سألتني عبير: ما هذه؟ قلت لها: هذه قصيدة حب، كتبتها لوردة! فضحكت، ثم شاع في البلدة إني أكتب أشعار حب لوردة.. وكانوا يسألونني: أما تزال تكتب قصائد حب؟ فأجيب: نعم. ثم يسألون: لمن؟ فأجيب: لوردة.. لم أكن أرى ضيراً في هذا.. وردة هي وردتي، وأنا أكتب قصائد حب لها.. ولم أكفّ عن الكتابة لك حتى بعدما جئتُ لأركب المورج في بيدركم... أمسك أبوك المذراة، مثلما يمسك حارس القلعة رمحه، وسألني: هل مازلت تكتب أشعاراً يا ولد؟.. قلت، وأنا أقيس طول المذراة: ما زلت!.. سأل: وتهديها لوردة؟ قلت: أهديها لوردة.. فرفع المذراة، وعبر قريباً مني وقال: كفّ عن هذه الولدنات.. أنت كبرت.. ووردة كبرت...

لحظتها اكتشفت أنك كبرت.. ثمة برعمان نبتا تحت صدر الفستان، وكانت وجنتاك تحمرّان حين أدعوك لنتسابق إلى قمة كومة الحصيد، ونتدحرج منها، ملتفين معاً، إلى الأرض.



وبقيت أكتب لك القصائد.. ومرة سألتِني، وكنا في حفل عرس لقريب مشترك: أما زلت تكتب القصائد؟ أجبتك: مازلت! بقي بضعة مجانين في هذا العالم، وأنا واحد منهم.. قلت: لكنك لم تنشر أي ديوان. أجبتك: لأن القصائد مكتوبة لك، وليست لأي إنسان آخر.. ان أحببتِ قرأتُها عليك في وقت تجدينه مناسباً... وكان زوجك يقف إلى جانبك، فضحك، واهتز كوب الشراب في يده نتيجة ضحكه.. ربما تذكر إنه حين خطبك قالوا له ثمة ولد يحب وردة، ويكتب لها القصائد، والأمر لا يعدو عبث مراهق... والولد، الذي هو أنا، كان يكبرك بأربعة أعوام، وأما أنت فكنت تستعدين للخطبة..

اتجهت الجدة إلى الباب الخشبي المفتوح حتى نهايته، وتناولت من خلف احدى الضلفتين مقشة، وراحت تكنس بها الجزء العاري من أرض الغرفة، مثيرة

كمية من الغبار، فأخذت وردة تحرك جفنيها وشفتيها، وكان واضحاً أن الجدة تريد طردي، ورحت ألوّح بيدي أمام وجه وردة في محاولة لطرد الغبار عن الراقدة. وبدا أن وردة لا تريدني أن أغادر... هل يضايقك حديثي؟.. أرأيتِ، حديثي لا يضايقها.

قالت الجدة: يضايقني أنا.. أما هي فلا تسمعك، لأنها لا تسمع. أنت تتحدث منذ ثلاث ساعات عن أمور لم تحدث.

كيف لم تحدث، قلت لوردة.. لقد كبرت أنا الآخر، وصار عليّ أن أخفي قصائدي لك عن الناس. وأن أغتنم غياب الجميع صباح الأحد لأضمك، وأقبلك. هنا، مرة عند هذا الباب، ومرة خلف ستارة الكتبيّة.. ومرة في غرفة المؤونة مستندين إلى كيس حنطة.. وأنت تتصنعين الرفض، ثم لا تهربين من بين يديّ.. كنتِ دافئة، وأنا كنت أرتجف من البرد.. دافئة على الدوام.. وكنت أشتعل فجأة، وألتهب مثل تنور..



وقال لي أبوك وهو يجلس على مقعد قصير تحت شمس شتائية، ويلف سيجارة بين أصابعه: أما زلت تكتب الشعر يا ولد؟!.. قلت له: مازلت.. قال: عجايب.. قنباز أبيك مرقع، وأنت تكتب الشعر!.. كان يرتدي قنباز يوم الأحد، وينتظر حلول موعد القداس الالهي. قلت له: أنت أيضا ترتدي قنبازاً مرقعاً حين تذهب إلى الحقل..

أوقف لسانه أمام ورقة السيجارة، ونظر إلي للحظات، كأنما كان يبحث عن رد. ثم قال: لكن أنا ليس عندي أولاد يكتبون الشعر!..

ويبدو أن الجدة استسلمت أخيراً، إذ أسندت ظهرها إلى ضلفة الباب المفتوح، وراحت تنسج بسنارة واحدة خيطانا بيضاء، محولة إياها إلى منديل أبيض.

قالت: المدارس لم تعلمكم سوى الثرثرة.. ومن أجل هذه الثرثرة مات

أبوك.. وجاء الدور على أمك لتعمل في الأرض وتطعمك وتطعم أخوتك.. حضراتكم تريدون شهادات.. حتى ماتت هي الأخرى من الشقا..

.. ماتت من لدغة ثعبان في كاحلها عندما كانت في حقل البطاطا.. حينذاك جاء المحسن الكبير إلى المدرسة. مدرستي، وكنتُ في جنازة الأم. ومدرستكِ أيضاً... ورآك.. اقترب منك، وسألك: ما اسمك يا شاطرة؟..

بعدها انتهت أيام الولدنة.. وأبوك، لأن ليس لديه أولاد يكتبون الشعر، صارت تصطف أمام بيته سيارات عريضة، وينزل منها رجال عريضون، ونساء عريضات..

– هل تذكر العرس؟ سألت الجدة وهي تحاول التطلع من فوق إطار النظارة.. ألْبَسَها ثلاثة كيلوات ذهب.

– لم أحضره..

– طبعا لم تحضره.. كنت تبكي، وتمسح مخطتك بكمك..

وقتها كنت أقدم أوراقي إلى الجامعة..



– لكنك كنت تسمع بالعز الذي صارت فيه.

كنت أسمع يا وردة.. وردة في القصر الشتوي، وردة في القصر الصيفي. وردة في باريس. ووردة لم تنجب. المحسن الكبير زير نساء، لكنه عقيم.. تبرّع ببناء قاعة اضافية لمدرسة الصبيان، وقاعة اضافية لمدرسة البنات. قال، قاعتي مسرح ومكتبة، لأن حضرته يرى في المسرح والكتب حضارة... ثم اتضح ان وراء هذه الحضارة صفقة استجرار اسمنت وحديد لبيعها في السوق السوداء. رجل صفقات. ما ان رآك حتى قال: ما اسمك يا شاطرة؟.. وبعد دقائق عرف عنك كل شيء، وبعد ساعة كان يحكي عن رغبته بالزواج منك.. وبعد أربع وعشرين ساعة خطبك.. شيء يشبه المنام.. قلت لك يا وردة هذه صفقة. فواسيتني: لا تزعل.. قنباز أبي ليوم الأحد بدأ يتهرأ، والموسم هذه السنة أكلَهُ الصقيع، والبقرة لم تعد تصلح إلا للذبح..

- أنت تسبب لها الألم.. صرخت الجدة..

قلت: لكنها لا تسمعني. تألمت ثلاثين سنة يا وردة.. تألمت عليك. أما ألمي فقد حولته إلى كلمات لا يسمعها أحد.

كانت السيارة مسرعة؟.. مئة وستون؟.. خرجت شاحنة من طريق فرعي.. ثم.. اللعنة على الأبواب والشبابيك.. كانت مقفلة بقفل مركزي.. من أحدث الأنواع.. من حسن حظك إنهم استطاعوا كسر النوافذ وإخراجك.. وها أنت ترقدين، وفيك واحد وثمانون كسراً عظمياً، ستستغرق ست سنوات للجبر.

وهو؟.. أين هو الآن؟.. يعقد صفقاته الرابحة دائماً؟.. يتبرع لبناء مدارس، ويبدل محظيات غرفته؟.. وأنت، مرمية هنا تعانين من..

- احكي لها شيئاً يواسيها. قالت الجدة.. أو اتركها ترقد بسلام..

أأحكي لك شيئاً يواسيك...

أخرجت من محفظتي دفاتر الأشعار.. وبدأت أتلو، منذ القصيدة الأولى التي غدت ساذجة ومضحكة الآن.. ثلاثون سنة من القصائد مكتوبة لكي أقرأها لك..

نامت الجدة على صوت القصائد.. تماما حين بدأت قصائد الألم.. كانت أذنا الجدة التي في الصورة تستمعان برهافة.. ومع ذلك قررت أن أتوقف عند الدفتر الحادي والسبعين..

لحظتها همست وردة: تابع.. أرجوك.

* * *

# خطرات في اشكالية شعر بشار بن برد

حسيـــن حمـــوي



بشار بين التقليد والتجديد:

**ونحن نمخر بشراعنا عباب بحر بشار بن برد، المتلاطم الأمواج الزاخر بكل أنواع اللآلىء والمرجان، في محاولة جادة وجديدة، للدخول الى عالمه الشعري، والغوص الى أعماق نفسه البعيدة الأغوار، المائجة هي الأخرى فوق كثبان رملية متحركة لا تعرف الاستقرار والسكون.**

(*) حسين حموي: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والخاطرة الأدبية والسياسية، وله مقالات ودراسات منشورة في الدوريات المحلية والعربية. عضو اتحاد الكتاب العرب، وعضو هيئة تحرير جريدة الاسبوع الأدبي. من أعماله: «أمطار لوجه العاشق»، «قابيل وسفر البحر».

قلت: ونحن نحاول ذلك، يأخذنا العجب كل مأخذ، وتتلبسنا الدهشة والغرابة الى درجة الانبهار، بهذه الشخصية المتعددة الأهواء والاتجاهات، المتقلبة المزاج والأفكار، وبخاصة حين نقف على آراء الباحثين والنقاد القدامى والمحدثين في شعر هذا الشاعر وشخصيته.

تلك الآراء التي تتباين، وتختلف الى درجة التناقض، والمفارقات العجيبة، وكلما تعمقنا في الغوص، وابتعدنا في الابحار؛ اكتشفنا أننا مازلنا بحاجة الى تمديد الرحلة، وتجديد الشراع، فمركب بشار بن برد مركب خشن، ونوافذ شخصيته تكاد أن تكون مغلقة، إلا أقلها، والأبواب متعددة المفاتيح، تحتاج الى الأيدي الماهرة المتأنية لولوجها، ومعرفة ما خلفها، ولا شك أن شعر الشاعر وسيرته الذاتية، وأخباره، تأتي في مقدمة تلك المفاتيح.

وهنا يكمن سرّ صعوبة الإلمام الكامل، والتعرّف الشامل على مكانة هذا الشاعر، ومقدار شاعريته، فالقسم الأعظم من تلك الأشعار ضاع، أو ضُيِّع في لجج السياسة، والخصومات، والأحقاد العمياء التي تعمي البصر عن كل شيء جميل، وتحوّل الطرف عن كل ابداع مهما كان مجلياً؛ لأن صاحبه ليس كما نشتهي ونحب، هذا المرض العضال الذي ما تزال آثاره حتى أيامنا هذه، كان من الأسباب الرئيسة في ضياع قسم كبير من أشعار بشار بن برد، وتلك الخصومات، والأحقاد اجتمعت كلها، لتصب فوق رأس بشار، هذا الشاعر العبقري المضيّع بين الايمان والزندقة، وبين الأعراب والموالي، المسكون بالحزن والقتامة من رأسه حتى أخمص قدميه، والمتمرّد على كل شيء من حوله، الناقم الساخط على الناس جميعا، ولم لا يكون كذلك، وقد ابتلي بداء العمى منذ جاء الى هذه الدنيا؟ فحرم نعمة البصر، ورؤية شمس النهار، وحُرم رؤية الجمال الذي كانت تتوهج صورته في موقده كلما سمع صوتاً انثوياً الى جواره، وكيف له أن يميز بين الصورة والصوت؟ وكيف له أن يعبّر عما يعتلج في خلجات نفسه الشاعرة المتوثبة وهو أعمى؟ واذا ما حاول أن يفصح ولو قليلاً عمّا بداخله نزلت على رأسه الطامة الكبرى، وطاردته اللعنة، في الشارع وفي كل مكان

يحط الرحال فيه، وحاق به السخط والتذمر والازدراء من كل جانب، لا لشيء، لا لأنه أعمى، ودميم المنظر، ويشبب بالنساء، ترى هل الذي حرم نعمة البصر مكتوب عليه أن يُحرم كل متعة في الحياة؟ وهل كان يريد لنفسه ذلك؟

ماذا بوسعه أن يفعل، ليقنع أبويه والناس، أنها مشيئة الله في خلقه، لا مشيئة العبد واختياره؟ ماذا بوسعه أن يفعل وهو الأكمه، المنبوذ، الضعيف الذي ينتظر مساعدة الآخرين، وعطفهم، فيفاجأ بعكس ما يأمل ويتمنى؟ يفاجأ بضرب أبيه له، وتقريعه إياه، كلما حاول أن ينطق بيتاً من الشعر، ويفاجأ بهجاء الآخرين، وتعييرهم له بأنه مولى، وأعمى، ودميم كلما حاول أن ينخرط في مجتمعه، ليمارس فيه انسانيته ووجوده.

لم يكن من سبيل أمامه للخلاص من تلك الحصارات، والاهانات، إلا الشعر، وحده الشعر كان طريقه الى الخلاص مما يعاني، ويكابد، من الناس، فهو المجن الوحيد الذي يقيه من سهامهم، ويعيد إليه شيئاً من هيبته، وتوازنه الاجتماعي، ولكي يتحقق له ذلك، لابد إذن أن يستل صارم الشعر، ويشهره في وجوههم ليعرفوا أنه ليس أعزل من السلاح، وأنه قادر على المقاومة، لقد اتخذ الهجوم سبيلاً الى الدفاع، إذ كيف سيحسبون له حساباً إذا لم يكن لسانه صارماً؟ وبالتحديد اذا لم يكن هجّاءً من الطراز الأول؟ لقد كان الهجاء غاية ووسيلة في آن معاً، كان غايته للتنفيس عما يعتمل في صدره من غلٍّ ونقمةٍ على كل شيء حوله، وكان وسيلته لدرء سهام الأعداء عند مهاجمته، وردعهم وانكفائهم خشيةً من هجائه المقذع، وبذلك يكون قد نفّس عن جميع تلك الكرب التي أحدثتها عاهة العمى بعد أن أقعدته، وحدّت من آفاق طموحاته الكبيرة في الحياة، وفي الوقت ذاته يكون قد تحصّن في قلعة الشعر، وأمّن على نفسه من هجمات الخصوم وغائلة الحاجة والفقر، اختار الهجاء على وجه التخصيص لأنه يحقق ذلك، كيف لا وقد طبع بشار على الهجاء منذ طفولته، فقد عزف على أوتاره وهو لم يبلغ العاشرة من عمره، وفي بعض الأخبار، أنه نطق الشعر وهو ابن سبع سنوات، وأول شعره كان في هجاء الناس، «فكان اذا هجا قوماً،

جاءوا إلى أبيه، فشكوه، فيضربه أبوه ضرباً شديداً، فكانت أمه تقول لأبيه، كم تضرب هذا الغلام الضرير؟ أما ترحمه؟ فيقول: بلى والله إني لأرحمه، ولكنه يتعرّض للناس بالهجاء، فيشكونه إليّ، فسمعه بشار، وطمع فيه وقال له: إن هذا الذي يشكونه مني إليه هو قول الشعر، وإني إن لحت عليه أغنيتك، وسائر أهلي، فإن شكوني إليك فقل لهم: أليس الله يقول: «ليس على الأعمى حرج؟» فلما عاودوا شكواه قال لهم بُرْد ما قاله بشار، فانصرفوا وهم يقولون: «فقه بُرْد أغيظ لنا من شعر بشار»(١).

ومنذ ذلك الوقت المبكر، حيث كان بشار يجتاز مرحلة الطفولة إلى مرحلة الصبا والشباب، بدأ الصراع عنيفاً وحاداً بين بشار، وبين خصومه، الذين كانوا يتكاثرون يوماً بعد يوم، كلما تقدمت به السنّ، وازدادت قصائده فحشاً وهجاءً.

من هنا نستطيع القول: إن شخصية بشار شخصية إشكالية، تقوم على أكثر من عقدة نقص لا تقف عند حدود عاهة العمى، ولا الوجه المجدور، ولا الجسم المتهدّل، بل تتعدى ذلك إلى كونه (مولىً)(٢) ينتسب إلى أب طيّان، ويعدّ من شرعية (المولدين)(٣) الذين كانوا يعيشون على هامش الحياة السياسية والاجتماعية داخل البيت الأموي.

إننا حين نتتبع أخبار بشار وأشعاره في مراحله العمرية المختلفة، وفي العصرين الأموي، والعباسي، ندرك العلاقة الوثيقة التي تربط مؤثرات البيئة في الذات المبدعة، ونكتشف أن إشكالية شخصية بشار نابعة من طبيعتها الخَلْقية، والخُلُقية، فالأرض التي نبتت فيها تلك الغرسة الدميمة المنظر، العمياء، مثقلة بالثمر، والصورة التكوينية التي وجد نفسه على شاكلتها بشار هي ذاتها التي

---

(١) الأغاني: (أبو الفرج الاصفهاني) الجزء الثالث صفحة ١٤٣.

(٢) (مولى): لفظة في الأصل تعني السيد، وتعني العبد، جمعها (موالي) صفة تطلق على غير العرب ممن يعيشون بين ظهرانيهم.

(٣) مولّد: (بالتشديد) كلمة تطلق على الذي يولد من أب عربي ومن أم غير عربية، أو من أم عربية، وأب غير عربي، وهي تختلف عن المعنى الذي يراد منه المصطلح النقدي في تسمية الشعراء الذين جددوا في القصيدة العربية في بداية العصر العباسي (بالمولدين).

عكست تلك الصور القاتمة في أشعاره، ولو لم تكن شخصية بشار تخفي خلفها، عبقرية فذةً ونادرة في زمانها، ما كان ذلك الانتاج الغزير من الشعر الذي لم يصلنا منه الا أقله، ولو وصل الينا كله؛ لظهرت لنا هذه العبقرية في أنصع تجلياتها، الشعرية، والنثرية على حد سواء، لأن ما فقد من شعره أكثر بكثير مما انتهى إلينا، ألم يكن أحد ستة رجال كانوا جهابذة زمانهم في علم الكلام والجدل، والخطابة، والفكر؟ يذكر صاحب الأغاني ذلك قائلاً: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عُبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ورجل من الأزد -يعني جرير بن حازم- فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي، ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا الى الاعتزال، وأما بشار فبقي متحيراً مخلّطاً، وأما الأزدي فمال الى قول السمنيّة وهو مذهب من مذاهب الهند الدهرية يقول أصحابه «بتناسخ الأرواح» وأكبر الظن أنّ بشاراً لم يظل متحيراً طويلاً، فقد اعتنق الزندقة»[٤] وما دام الأمر عند صاحب الأغاني بقي على محمل الظنّ؛ فإن بشاراً بقي الصوت النشاز الذي لم يندرج مع أصوات الجوقة السائدة في عصره، وظلّ حائراً كحيرة المعري عندما وصل اللاذقية وسمع أجراس الكنائس وجلجلة المآذن فقال:

| | |
|---|---|
| فـي اللاذقيـة ضجـة | ما بين أحمـد والمسيـح |
| هـذا بناقـوس يـدق | وذا بمئذنـة يصيـح |

ياليت شعري الصحيح؟

ظلّ بشار حائراً، وحيّر الباحثين والنقاد معه، لذلك جاءت معظم أحكامهم مسبوقة بكلمات الظن والتخمين، ويخيّل إليّ أنه كان مأخوذاً بعلم الكلام، مولعاً بالفلسفة إلى جانب ملكته الشعرية، بمعنى آخر كان ميّالاً الى العقل والمنطق والعلم الذي يرتكز على الشك والحجة والبرهان، بما يمتلك بين يديه من أدلة لإزالة ذلك الشك، واذا عدنا الى الوراء قليلاً، وجدنا أن الشاعر الجاهلي كان

(٤) الأغاني (أبو الفرج الاصفهاني) الجزء الثالث صفحة ١٤٥.

أكثر ما يتحدث عن عواطفه وأهوائه، إننا نقرأ في شعر الجاهليين قلوبهم وعواطفهم، ولكن لا نقرأ أفكارهم وعقولهم، وهذا حكم ليس مطلقاً، فقد شذّ عن هذه القاعدة بعض الشعراء كزهير مثلاً، فإذا تجاوزنا العصر الجاهلي الى الاسلامي وجدنا عنصر العقل والفكر بدأ يداخل الشعر، فنجد شعراء العقيدة، وشعراء الفرق والمذاهب يمثلون هذا الاتجاه، بخاصة الذين يمزجون بين القلب والفكر وفي خطوة أخرى نحو العصر العباسي نجد ذلك جلياً واضحاً على نحو آخر، ومقياس أشمل، بسبب نمو الثقافة العربية، واتصالها بثقافات أخرى، والتبادل والتفاعل والحوار الذي حصل بين هذه الثقافات والقضايا الفكرية الجديدة التي طرحها العصر الجديد، من هذه الرؤية الموضوعية التي تربط بين الواقع المحيط والذات المبدعة، والفكر، يجب أن نبني أحكامنا، فالحديث عن الخمرة عند الجاهليين لم يكن الا ذاتياً في محاولة للتعبير عن الذات والواقع، حتى عند الأخطل الاسلامي لم تتخذ بعداً أكثر من ذاته، وشخصه من التحدث عن لذتها، وأثرها، ولكن في العصر العباسي جاء أبو نواس ليتحدث عن الخمرة فخالط هذا الحديث آفاقاً فكرية جديدة لأن فلسفة أبي نواس، واجهت هذه القضية في إطار فكري جديد، حلالها، وحرامها، مدى هذا الحلال، ومدى الحرام، وهل هي من أكبر الكبائر التي تخلّد صاحبها بالنار؟ أم أمرها متروك إلى عفو الله؟ ومن هم الذين يقفون في هذا الصف؟ ومن هم الذين يقفون في الصف الآخر؟ وكيف كان أبو نواس في واحد من هذين الصفين؟ يُتهم، فيدافع، ويُرمى فيرد، يشربها، ضارباً عرض الحائط بجميع تلك الآراء، ويصفها، فيتفجر هذا الوصف عن فكر ثاقب ورؤية فلسفية جديدة وكما توجه بشار إلى المعتزلة مخاطباً واصل بن عطاء قائلاً:

| | |
|---|---|
| مالي أشايع غزالاً له عنــق | كنقنق الدوِّ إن ولى وإن مثلا |
| عنق الزرافة ما بالي وبالكمو | تكفرون رجالاً كفروا رجـلا |

كذلك يتوجه أبو نواس إلى المعتزلة، يرد عليهم أفكارهم، وآراءهم بهذه الصيغة الأدبية المتهكمة التي تقتصر المشكلة في علاقتها بالله والناس والمجتمع

والآخرة والدنيا في هذا البيت:

لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً    فإن حظركه بالدين إزراء

إن الآراء الجائرة التي أطلقها بعض النقاد والباحثين على شخصية بشار، وشعره، لم تأخذ بعين الاعتبار تلك التحولات التي حصلت في الفكر العربي بعامة، والشعر منه بخاصة في العصر العباسي على أثر تمازج تلك الثقافات، وانصهارها في بوتقة الحياة الجديدة التي كان بشار فاعلاً فيها وليس منفعلاً، إن الخبر ألذي ذكرناه آنفاً عن تفرّد بشار بين اولئك الستة من أصحاب الكلام، يوضح لنا بعض ملامح وجه بشار، ليس وجه المحبّ الشره الإباحي الحيواني النزعة، وليس وجه المفاخر المتعصب بولائه الأعجمي، أو العربي، وليس وجه الشاعر المقلد الذي انصرف إلى التراث، ينسج على منوال من سبقوه من الشعراء، ولكنه وجه جديد، أفقه أفق الثقافة التي يكتنزها، يحسّ مشاكل عصره الفكرية، ويواكب قضايا التطور الذي وجد نفسه معنيا فيها، موضوعياً، لرفدها بما أوتي من أفكار جديدة، ورؤيا متقدمة، يشارك في صياغة الحياة الجديدة، ويقف في ذروة الداعين إلى خرق المراحل التاريخية، وخرق كل الترّهات والخرافات التي تعيق حركة الحياة والتطور، بمعنى آخر كان سبّاقاً في سيره أمام كوكبة الناس الذين يعيشون معه، وسبقه إياهم مردّه إلى تلك الثقافة الواسعة التي كان يتحلى بها، وإلى حصافة الفكر النيّر الذي يتميز به عن سواه والذي جعله دائب البحث عن الحقيقة، ومن يبحث عن الحقيقة عليه أن يفتش عن البرهان، لذلك كان دائماً في حيرة وفي شك من كل شيء حوله يناقش، ويختصم، ويجادل، لعلّه يتوصل الى الحقيقة، لكنّ مأساته أنه لم يتحقق له ذلك، أو على الأقل لم يتحقق له القدر الذي ينبغي أن يكون دافعاً له نحو الاستقرار الفكري حول كثير من القضايا التي كانت تقلقه، وتشكل هاجسه اليومي، وانتهى كما يقول الخبر الى النقطة التي بدأ منها، الى الحيرة والشك يخلط بين الآراء المختلفة.

يقول الدكتور المرحوم شكري فيصل: «لقد شارك بشار مشاركة واسعة

في المجال الفكري، ولقد أصاب قدراً واسعاً من الثقافة، غير أنه انتهى إلى افلاس فكري، لأنه لم يستقر على رأي معين»(٥). الخمسة الآخرون، استقرت أحوالهم، ورست مراكبهم في شاطئ الاستقرار والسكينة، أما مركب بشار فقد بقي جوّالاً، يجوب البحار عرضاً وطولاً بحثاً عن الجهات، والمنارة، والميناء، ويبدو أنه لم يظفر بشيء من ذلك، بل هبّت عليه عاصفة شديدة الأنواء، قلبت فيه المركب، وألقته في اليم تتقاذفه الأمواج والأهواء حتى بعد الموت، دفع ضريبة مواقفه ومغامراته في التصدي لأهل زمانه، وصمت دون أن يسمع الاجابات المقنعة عن الأسئلة الكثيرة التي كان يطرحها على نفسه، وعلى الآخرين. صمت دون أن يجد الأدلة والبراهين الموضحة لها، وما يزال قسم كبيرة منها ينتظر التفسير والايضاح. ولعّلنا في تحليل جانب أو بعض الجوانب من شخصية هذا الشاعر، وقراءة ديوانه؛ نجيب عن بعض الأسئلة التي ما تزال أصداؤها تتردد في ذاكرتنا وذاكرة الأجيال عبر العصور.

نسبه وكنيته:

يرجع أصل بشار «إلى طخارستان في أقصى خراسان نحو المشرق، وقع جدّه يرجوخ بن ازركند فيما قالوا في سبي المهلب بن أبي صفرة حين كان والياً على خراسان (٧٨ - ٨٢هـ، ٦٩٧ - ٧٠٢م) فأهداه المهلب إلى امرأته (خيرة) بنت ضمرة القشيرية ليكون في عداد عبيدها، وكانت تقيم في ضيعة لها بالبصرة»(٦) ويظهر بجلاء أن (يرجوخ) قدم البصرة ومعه ولد له نعرف أن اسمه (بُرْد) ولما أصبح رجلاً زوجته مولاته (خيرة) فتاة من بني عقيل ثم وهبته لامرأة عقيلية أيضاً أو (سدوسية على الأصح) كما جاء في البيان والتبيين ص٥٧، وهي ام ظباء امرأة (أوس بن ثعلبة) أحد فرسان بكر بن وائل بخراسان، وكان (بُرْد) طياناً حاذقاً، ولكنه كان فقيراً ذليلاً، فيقال أيضاً: إنه لما ولد بشار، باعته أمه لأم ظباء بدينارين، ولكن ام ظباء أعتقته»(٧).

(٥) د. شكري فيصل (من إحدى محاضراته عن بشار في جامعة دمشق عام ١٩٧٢).
(٦) الأغاني (أبو الفرج الاصفهاني) الجزء الثالث صفحة ١٣٧.
(٧) المصدر ذاته صفحة ١٣٧ وما بعدها.

من ذلك نرى أن بشاراً فارسيٌّ من جهة الأب، عربي من جهة الأم، كان ينتسب بالولاء الى بني عقيل الذين نشأ فيهم أو الى بني سدوس، ويظهر من مراجعة بعض أهاجي (حماد عجرد) في بشار أن أم بشار كانت تدعى (غزالة) وأنه كان له خالة أصغر سناً من أمه فيما يبدو وزعموا أن سامها (سميعة) وقيل بل كانت سميعة هذه اخته، وكذلك تذكر الأخبار أن له أخوين أحدهما اسمه بشر والآخر بشير وكان فيهما عاهة أيضاً أحدهما أعرج، والآخر أكتع، ويبدو من خلال أخبار بشار في كتاب البيان والتبيين للجاحظ الجزء الأول صفحة ٤١ ومن الجزء الثالث في الأغاني للاصفهاني أن بشاراً عاش نيفاً وسبعين سنة، وأن مقتله كان عام (١٦٨هـ) (٧٨٣– ٧٨٤م). وهذا ما ذهب إليه المستشرق الايطالي (دي ماتيّوم) وقبله عنه (غابر بيلي) الذي جعل مولد بشار نحو عام (٧١٠م) (٩١/ ٩٢هـ) ووفاته نحو عام (١٦٨هـ). كما أن والده برد توفي ولم يزل بشار حدثاً، وبذلك يكون بشار من الموالي، من أبناء الفرس بلا خلاف، ومن خراسان، وقد افتخر بذلك فقال:

وإني لمن قوم خراسان دارهم كرام وفرعي فيهم ناظر بَسَقْ

وفي رواية أخرى:

من خراسان، وبيتي في الذرى ولدى المسعاة فرعي قد بَسَقْ

وفي مكان آخر يفخر قائلاً:

إنني من بني عقيل بن كعب موضع السيف من طُلى الأعناق

ولاخلاف في ذلك أيضاً فقد ولد بشار يوم كان أبوه برد يعيش في كنف العُقيلية[٨] (مولى) وأعتقت العقيلية بشاراً بعد موت أبيه، فصار مولى عقيل، ولذلك لقب (ببشار العقيلي)، وفي أحيان كثيرة كان بشار ينتسب إلى قيس عيلان، وبني عامر مباشرة، ويفخر بولائه وانتمائه إلى الأصل الفارسي، والفرع العربي فيقول:

نمت في الكرام بني عامر فروعي وأصلي قريش العجم

وإن الذي يسمع بشاراً ينتسب تارة إلى عُقيل بن كعب، وتارة إلى بني

(٨) قبيلة عربية تعود في نسبها إلى قيس عيلان.

عامر، وإلى قيس عيلان، يظنّ ذلك تلوّناً، ونفاقاً، والحق أن بشاراً ليس كذلك، وإنما كان واسع الاطلاع بمعرفة أنساب العرب، ويعرف أنهم جميعهم يندرجون في اطار نسب واحد، وكان يزاوج بين فخره لنسبه الأعجمي وولائه العربي، ومن شدّة عنفوانه، وفرط حساسيته، كان يردّ على اولئك الأعراب الذين يجرحون مشاعره بانه (مولى)، ويتعذّر عليه أن يكون مجلياً في شعره كالشعراء العرب الأقحاح، جرّاء ذلك، كان يردّ عليهم بتلك القسوة، والتطرّف، مما جعل كثيرين أيضاً يتهمونه بالشعوبية، والانحياز ضدّ العرب. إنّ أية دراسة نقدية لشعر بشار، تنفصل عن تحليل فيزيولوجي وسيكولوجي لشخصية بشار، ستكون مبتسرة، وأحكامها ظالمة، لذلك ينبغي لنا قراءة أشعار بشار بموضوعية وتجرّد، وفهم عميق لنفسية بشار أثناء كتابة كل قصيدة والمرحلة التي كتبت فيها، والمناسبة، والإحاطة بكل ما يتعلق بحياته وشخصيته.

وكان بشار يكنى (أبا معاذ)، وكان يلقب بالمرعث[٩]، وقيل لأنه كان يلبس رعاثاً في أذنه وهو صغير، وقيل بل لأنه قال:

قال ريم مرعث ساحر الطرف والنظر

لست والله نائلي

قلت أو يغلب القدر

«وقيل: لأنه كان لقميصه جيبان: جيب عن يمينه، وجيب عن شماله، فإذا أراد لبسه ضمه عليه من غير أن يدخل رأسه فيه، أو لأنه كان يلبسه مرّة من هذا الجيب ومرّة من ذاك»[١٠] قوله:

لما رأت لمحة مني مرعثة ... خضراً وحمراً وصفراً بينها جددا

قالت لترب لها كانت موطنة ... جاء المرعث فاثني عندك الأسدا

وهو نفسه أسبغ على نفسه هذا اللقب بقوله:

أنا المرعث لا أخفى على أحد ... ذرت بي الشمس للقاصي وللداني

(٩) الرَّعَث: (بالتحريك) الاسترسال، والتساقط، وهو مشتق من رعثة الديك والرّعاث جمع رعثة (بالفتح أو بالضم): القرط الذي يلبس في الأذن.

(١٠) الأغاني الجزء الثالث ص١٣٥.

وزوجة بشار اسمها أمامة أنجبت لبشار ولداً أسماه محمداً توفي وهو صغير، وبنتاً ما تت بعده بزمن قصير وقد رثاهما رثاءً حزيناً، وبذلك يكون بشار قد جاء الى هذه الدنيا وغادرها دون أن يترك عقباً أو ذكْراً إلا آثاره الشعرية.

وكان بشار ضخماً، طويلاً، مجدور الوجه، أعمى، جاحظ العينين قد تغشاهما لحم أحمر، وقد ضرب المثل بقباحة عينه فقالوا: (كعين بشار بن برد) لكنّ ما عُرف عنه من قبح في الوجه، وقبح في الهيئة، ودمامة في العمى، عوّضه بذكاء مستطير وعبقرية نادرة وفي ذلك يقول:

عميت جنيناً والذكـاء مـن العمـى ... فجئت عجيب الظن للعلم موئـلا
وغاض ضياء العين للعلم رافـداً ... بقلب اذا ما ضيّع الناس حملا[١١]
وشعر كنور الأرض لاءمت بينـه ... بقول اذا ما أحزن الشعر أسهلا

وكان اذا أراد أن ينشد شعراً صفق بيديه، وتنحنح، وبصق عن يمينه وشماله، ثم ينشد. وكان لبشار في داره مجلسان، مجلس يجلس فيه بالغداة يسميه (البردان) ومجلس يجلس فيه بالعشي أسمه (الرقيق).

## بداهة بشار وشجاعته:



كان بشار سريع البديهة، حاضر الذاكرة، يُحكم الردّ والجواب على من يخالفه، أو يحاول الازدراء به أو بشعره، وكان بذيء اللسان، قوي الشخصية، لايفتأ يسدد لخصمه اللكمة إثر اللكمة حتى يرفع يديه مستسلماً، ومعترفاً له بالغلبة، ويظهر من أخباره الكثيرة التي اوردها صاحب الأغاني، والجاحظ، والأصمعي وغيرهم، أنه كان شجاع القلب، قليل الاكتراث بالمخاطر، قوياً في الثبات على رأيه، وكان نزاعاً الى الثورة والعصيان.

جاء في الأغاني: «كان يفسد موالي العرب عليهم، ويدعوهم الى الانتفاء منهم، ويرغبهم في الرجوع الى أصولهم، وترك الولاء، وقد ذكروا من شعره قوله يريد نفسه أو يخاطب بعض الموالي[١٢]:

---

(١١) وفي الأغاني (حصّلا).
(١٢) الأغاني (أبو الفرج الاصفهاني) الجزء الثالث ص١٤٦.

أصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم    مولى العريب فخذ بفضلك وافخر
مــولاك أكــرم مــن تميــم كلهــا    أهـل الفعـال ومـن قريـش المشْعر
فارجـع الى مـولاك غيـر مدافـع    سبحـان مـولاك العلـي الأكبـر

والأخبار التي تدل على بداهته وهزئه وتنادره كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قوله لخال المهدي يزيد بن منصور الحميري عندما دخل على المهدي وبشار بين يديه ينشده قصيدة امتدحه بها، فلما فرغ منها أقبل عليه يزيد يسأله ياشيخ ما صناعتك؟

فيجيبه بشار على التو: أثقب اللؤلؤ، فيضحك المهدي ثم يقول لبشار: «أعزُب[١٣] ويلك! أتتنادر على خالي؟ فقال له: وما أصنع به؟ يرى شيخاً أعمى ينشد الخليفة شعراً ويسأله عن صناعته؟».

ومرّ بشار بقاضي البصرة فسمعه يقول في قصصه: من صام رجباً وشعبان ورمضان بنى الله له قصراً في الجنة صحنه ألف فرسخ في مثلها، وعلوه ألف فرسخ، وكل باب من أبواب بيوته ومقاصره عشرة فراسخ في مثلها قال: فالتفت بشار الى قائده فقال: بئست والله الدار هذه في كانون الثاني!!.

ومرّ قوم من أمامه يحملون جنازة وهم يسرعون المشي بها، فقال: مالهم مسرعين؟ أتراهم سرقوه فهم يخافون أن يلحقوا فيؤخذ منهم؟

وكان يوماً عند المهدي ومعه أبو دلامة، فافتخر بشار بحب النساء إياه، فقال أبو دلامة: كلا، لوجهك أقبح من ذلك ووجهي مع وجهك فقال بشار: كلا، والله ما رأيت رجلاً أصدق على نفسه وأكذب على جليسه منك[١٤].

ودخل بشار على عقبة بن سلم فأنشده بعض مدائحه فيه وعنده عقبة بن رؤبة ينشده رجزاً يمدحه به، فسمعه بشار، وجعل يستحسن ما قاله الى أن فرغ، ثم أقبل على بشار فقال: هذا طراز لا تحسنه أنت يا أبا معاذ! فقال له بشار: ألي يقال هذا؟ أنا والله أرجز منك ومن أبيك وجدّك، فقال له عقبة: أنا

(١٣) أعزُب: ابعد (من أخبار بشار في الأغاني) القطوف لكرم البستاني صفحة ٤١.
(١٤) المصدر ذاته ص٤١.

والله وأبي فتحنا للناس باب الغريب وباب الرجز، ووالله اني لخليق أن أسده عليهم فقال بشار: ارحمهم رحمك الله؟ فقال عقبة: أتستخف بي ياأبا معاذ وأنا شاعر ابن شاعر؟ فقال له بشار: فأنت إذن من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا(١٥). ثم خرج عقبة حانقاً غاضباً من هذه الردود البارعة «فما شأن نقادنا يغمطون مثل هذه الردود البارعة حقها من جودة التهكم، وحضور البديهة، وسرعة الخاطر» فيقول أحدهم(١٦): «كل ما حفظ لنا عن بشار لا يحببه الينا، ولا يعطفنا عليه، فهو ثقيل حتى حين يضحك، وهو ثقيل حتى حين يريد أن يضحكك، من كل شائبة، وانما تضحك، وأنت مستشعر شيئاً من الألم، محس شيئاً من المرارة» هل صحيح أن تهكم بشار مر مؤلم؟ ولكن الذنب في مرارته وإيلامه ليس ذنبه بل هو ذنبنا كما يقول النويهي «بما فينا من نقائص يأخذها هذا الساخر أخذاً لاذعاً ما أبعد هذه الشخصية عما يرسمون له من الغلاظة والثقل والتبغيض، لا يسعنا بعد هذه القصص وأمثالها إلا أن نسارع بقبول حكم ابن المعتز له بالظرف، وحسن المسامرة، وكثرة الملح في قوله: «كان شاعراً مجيداً، مفلقاً، ظريفاً محسناً، خدم الملوك، وحضر مجالس الخلفاء، وأخذ فوائدهم، وكان يمدح المهدي، ويحضر مجلسه، وكان يأنس به، ويدنيه، ويجزل له في العطايا، وكان صاحب منادمة، وكان إذا حضر المهدي في مجلس مع جواريه، بعث إليه لأجل المسامرة والمحادثة... وحكي أن المهدي لما قتل بشار ندم على قتله»(١٧).

لقد كانت شخصية بشار ذات حضور متميز في كل مجلس يُدعى اليه، وكانت ثقته بنفسه، واعتزازه بشاعريته، تتيحان له القدرة على المسامرة، واجتذاب القلوب، ألم تطلب جواري المهدي صراحة من المهدي أن يأذن لبشار في الدخول عليهم ليسامرنه، ويحادثنه، ويستمعن إلى أشعاره، وملحه وظرفه؟

(١٥) د: محمد النويهي (شخصية بشار) دار الفكر بيروت صفحة ١٢٨.
(١٦) د: طه حسين (حديث الأربعاء) طبعة ١٩٢٥ ص٢٤٥.
(١٧) د: محمد النويهي (شخصية بشار) دار الفكر بيروت صفحة ١٣٠- ١٣١.

ويستجيب المهدي لطلبهم، ويسرد عليهم بشار من نوادره وملحه وأشعاره ما جعلهم يقلن له: «يابشار ليتك أبانا فلا نفارقك أبداً، قال نعم، وأنا على دين كسرى، فضحك منه المهدي، وأمر له بجائزة»(١٨) لو لم يكن بشار من أحسن الناس حديثاً وأظرفهم مجلساً، وأكثرهم ملحاً، وأشجعهم رداً، هل كان يتعامل مع المهدي بهذه الطريقة من عدم الكلفة؟ إن هذه الشخصية العبثية ذات النزعة الوجودية في مرحلة متقدمة لم تكن الناس تعرف شيئاً عنها، تحتاج من الدارسين مزيداً من البحث والتحليل، لبنيتها النفسية والفكرية والفلسفية، ولو لم يكن بشار يمتلك من الشجاعة الأدبية ما ندر أن امتلكها سواه من الشعراء، ما كان يتحدى الناس في كل شيء، ويجهد برأيه معارضاً أكثر الناس نفوذاً في البلاد والعباد، «تحدى اذلال العرب للموالي، وإساءتهم معاملتهم، وجهر بهذا التحدي في حديثه وفي ابتخاس علماء العربية لمنزلة الموالي في الأدب العربي، وأعلن شكوكه ولم يلجأ الى تقية، وكان أسهل شيء عليه أن يكتمها كما كتمها الكثيرون من مفكري عصره، وما تلا عصره، وظل طول حياته ناقداً لمجتمعه لا تأخذه في نقده هوادة ولا خوف، أما ما يدعون من تلونه في الولاء فقد بدأ بمحاولة جاهدة للتآخي والتحاب مع العرب، ولم ينته الى الحقد عليهم، ونبذ الولاء لهم الا بعد أن أعيته هذه المحاولة، وتبين له أنهم لن يقبلوا منه الا الخضوع الذليل، وهو ما يأباه أشد إباء، وأما مدحه للعباسيين بعد مدحه للأمويين، فإننا نظلم الرجل ظلماً شديداً إذا أسرفنا في مدلوله، ولم ندخل في اعتبارنا الكافي تقليد المديح الذي كان شائعاً في ذلك الزمان»(١٩) ألم يكن المتنبي مثل بشار في بعض مواقفه مع ممدوحيه؟ وهل كان يرجو من كافور الاخشيدي ما كان يرجوه من سيف الدولة؟ ثمة وجوه متقاربة بين عدد من الشعراء، لم يكن المديح في موضعه أو في غير موضعه إلا وجهاً من تلك الوجوه التي تفرضها الظروف التي يعيشونها، والشاعر مهما كان مجلياً انسان من فصيلة

(١٨) المصدر ذاته صفحة ١٣١.
(١٩) المصدر ذاته صفحة ١٣٤.

البشر يمرّ بمراحل ضعف وبمراحل قوة، وتلك الهنات التي يسقط فيها أثناء الضعف، لا يجوز بحال من الأحوال أن تلغي، أو تمسح الاضاءات والمواقف الرائعة له أثناء القوة، لا نسوق هذا الرأي من قبيل التبرير، وإنما من قبيل التصويب لتلك الآراء الجائرة التي اتهمت بشاراً بالجبن والتلون وثقل الروح، والدمامة، والزندقة، والشعوبية نافيةً عنه كل صفة من صفات الكياسة والشجاعة والملاحة، ولا شك أن العودة الى حياة هذا الشاعر بجزئياتها، وكلياتها، تؤكد ما ذهبنا إليه من خفة ظلّ، وبداهة، وشجاعة أدبية، حتى عندما كان يلفظ أنفاسه الأخيرة أثناء ضربه بالسياط لم تفارقه تلك الدعابة والشجاعة، «فكان إذا أوجعه السوط يقول (حَسّ) وهي كلمة يقولها العرب للشيء إذا أوجع، فقال له بعضهم: انظر الى زندقته ياأمير المؤمنين يقول (حس) ولا يقول بسم الله، فقال: ويلك أطعام هو فأسمي الله عليه؟ فقال له الآخر: أفلا قلت الحمد الله؛ قال: أونعمة هي حتى أحمد الله عليها؟ فما ضرب سبعين سوطاً بان الموت فيه، فألقي في سفينة حتى مات»[٢٠] إلى آخر الخبر لقد احتفظ بفكاهته وشجاعته وصبره حتى آخر شهيق وزفير خرجا من رئتيه بلا عودة، لم يتطلب شفاعة المهدي، ولم يتأوه، ولم يرج جلاده الرفق والرحمة، بل ظل حتى فارق الحياة لا ينطق إلا بكلمة (حس) وهي التي كانت تصعد إلى حنجرته، وتخرج من فمه من شدّة وقع السياط، وكأني به كان يتمنى أن لا يقولها، حتى هذه الكلمة عابها عليه حسّاده، والحاقدون عليه من حاشية الخليفة الذين أوغروا صدره على بشار حتى لم يعد يتذكر شيئاً من جلسات الانس والطرب التي كان يحييها هذا الشاعر الرجيم الزنديق في نظرهم، لقد مسحها الحقد الأعمى من ذاكرته وكأنه ينزل القصاص بسارق أو مجرم، أو خائن، طاوياً تسع سنوات من العشرة والمنادمة وكأن شيئاً لم يكن، ولعمري إذا كان ثمة نقطة سوداء في تاريخ هذا الخليفة العباسي لاتزول، ولا تحول، ولا تمحوها الأيام والدهور، هي إقدامه على قتل روح مبدعة، فالإبداع الذي يستمد جذوره ومعانيه من البديع الجميل الذي

(٢٠) (وفيات الأعيان) ابن خلكان (الجزء الثالث) طبعة دار المأمون ص٤٧.

يندرج في أسماء الله الحسنى لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يعاقب بالموت مهما كان نوع الجرم الذي يرتكبه، فإذا كان جرم بشار أنه خرج على معتقدات أهل زمانه، وأعرافهم، وخرافاتهم، وكان وجودياً عبثياً في تصرفاته وأفكاره؛ فإن جرم المهدي بقتل هذه العبقرية الفذّة يدل على حمق وتهور وانصياع للآراء الجائرة وستبقى تلك الفعلة الحمقاء التي أقدم عليها المهدي بحق هذا الشاعر دمغةً سوداء في تاريخ حكمه على مرّ العصور، لقد وصفه الدكتور النويهي «بأنه شهيد»[٢١] ونحن معه في هذا الوصف، فليست الشهادة مقتصرة على الذين يدافعون عن أوطانهم، ويزودون عن مقدساتهم بأرواحهم، ويروون التراب بدمائهم، فالذين يدافعون عن مبادئهم وآرائهم، ويصرون على التمسك بها حتى الرمق الأخير، ويدفعون ضريبة ذلك الاصرار والموقف حياتهم، هم شهداء أيضاً.

## شاعرية بشار:

لم يكن بشار الشاعر الأعمى الوحيد في تاريخ الأدب العربي، بل سبقه ممن حرموا نعمة البصر شعراء كثيرون عرب وغير عرب، بعضهم انعكست آفة العمى في شعره اشراقاً وتوهجاً، وبعضهم انعكست عليه يأساً وقنوطاً، ويعد الشاعر اليوناني (هوميروس) أول شاعر أعمى في تاريخ الشعراء العميان، وكان مجلياً في عصره وفي العصور التالية لعصره فهو صاحب أناشيد الالياذة والأوديسة التي ترجمت الى معظم لغات العالم.

«ومن الشعراء العميان في الجاهلية معن بن اوس، وفي الاسلام حسان بن ثابت وأبو العباس الأعمى السائب المكي، وصالح بن عبد القدوس، وأبو العيناء محمد بن قاسم، والمؤمّل، وأبو العلاء المعري، وابن العلاف الحسن النهرواني، والرّقّي أبو شبانة ربيعة بن ثابت وغيرهم كثيرون لا مجال لتعدادهم نكرهم محمد الظاهر بن عاشور في مقدمة الديوان ص١١ ما يعنينا في هذا المقام أن بشاراً كان مجلياً في شعره، وفاق أقرانه من شعراء عصره، ولم تؤثر

---

(٢١) (الدكتور محمد النويهي) في كتابه (شخصية بشار) راجع الصفحات ١٤٥- ١٤٦- ١٤٧- ١٤٨- ١٤٩ يظهر فيها بوضوح رأي هذا الباحث في أسباب مقتل بشار ولماذا اعتبره شهيداً.

عليه عامة العمى إلا إيجاباً، فإذا قرأ قارئ ما شعر بشار دون أن يقف على حياته، وأخباره، لا يعرف أنه أعمى، إلا من خلال بعض الأبيات التي ساقها للتأكيد على أن العمى لم يزده الا ذكاء وعطاء، وذلك من فرط دقة علمه، ووصفه للأشياء كما لو أنه بصير، وينبئنا شعر بشار كما جاء على لسان محمد الطاهر بن عاشور في مقدمة الديوان ص٣٤ «فضلاً عن بلاغته وفصاحته بأنه تمكن في العلم بأحوال العرب، وعاداتهم، وأيامهم، وأخلاقهم، وأحوالهم، حتى إنه لينظم القصائد فلا يخل بشيء مما يودعه فحول العرب في أشعارهم، وكذلك كان علمه بأحوال الاسلام وأيام دوله، ومناهج الشريعة، واختلاف أيمتها، وجمع الى ذلك علماً بعادات المولدين من العرف في الأمصار، وأمثالهم، وعقائدهم، ومجالس جدّهم، ولهوهم، وقد أودع قسماً من ذلك في شعره، ولقد كان قوي الحافظة، مطلعاً على شعر العرب وغير العرب، ملماً بمفردات العربية ومعانيها إلماماً ندر أن نجد له نظيراً بين شعراء عصره، ومن دلائل علمه بالعربية أننا نجد في شعره ألفاظاً كثيرة، وتصريفات خلت عن ذكرها كتب اللغة» وقد اتفق الرواة على أن بشاراً كان «ممن زاول علم الكلام وعداً من متقنيه، وشعر بشار يدل على أن له مرتبة مكينة في السيرة النبوية، وفي الأخبار، والآثار، وأيام العرب، وتراجم الشعراء، وما أُخذ عليهم، وما أختير لهم من الشعر. ألا ترى في قوله في الورقة ١٣٢ من الديوان الأصل ومن المقدمة صفحة ٣٥.

إن النُّحيْلَةَ لو يميل بها الصبيِّ     كالقنْو مال على أبي الدحداح

إشارة الى منقبة أبي الدحداح التي في قول النبي (ص) «كم عذق رَداح في الجنة لأبي الدحداح».

«لقد كان الشعر في الجاهلية سليقة، قاله من اشتهر به ومن لم يشتهر به، ثم أصبح في الدولة الأموية مقدرة لم يتغلب به إلا من أوتيه على غلبة وفخر، وعلى حسب قديم، ونسب بعيد، أما في العصر العباسي فقد أضحى الشعر فناً يعيش له صاحبه لا يهتم بغيره، ودالت دولة الجمل، والطلل، وقامت على أنقاضها دولة الرياض والألحان، وزالت من الشعر المطبوع بالطابع الجديد آثار

التقليد، والاحترام للأقدمين، وحلّ مكانها النفور من حياتهم وأغراضهم -لا منهم- وبدأ الابتكار، ثم مات التستر، والكناية، وظهر مكانهما التصريح، وقلة المبالاة يمثل ذلك قول أبي نواس(٢٢):

ألا فاسقني خمراً وقل لي: هي الخمر ولا تسقني سراً إذا أمكن الجهر

لقد كان بشار أقرب، وأغرب وأمتن في شعره في كنف العصر الأموي منه في العصر العباسي، فعدّ أول المولدين، وآخر المتقدمين من الاسلاميين ولقبه في العُباب(٢٣) «بأبي المحدثين» ومنه قوله: «إن الشعراء الذين طوروا الشعر فيما عرف من أزمان تاريخ الشعر العربي قبل بشار هم: المهلهل، امرؤ القيس، النابغة الذبياني، والأعشى ميمون، وعمر بن أبي ربيعة، وكذلك بشار بن برد، والذين طوروا الشعر بعد بشار هم أبو تمام، وأبو الطيب المتنبي، وأبو العلاء المعري، والوشاحون من الأندلسيين المهلهل هو أول من هلهل الشعر أي (رققه وحسّنه) وأما امرؤ القيس فقد ابتكر التشبيهات البديعة، ووصف مجالسه مع النساء، وأما النابغة فقد ذكر المقاولات والاعتذارات، ووصف مجالس الملوك، وأما عمر بن أبي ربيعة، فقد ابتكر وصف أحوال النساء في مجالسهن الغزلية، وكل هؤلاء لم يَعْدُوا الطريقة المعروفة عند العرب، وأما بشار بن برد فقد أحدث طريقة وسطاً، فهو آخر المتقدمين لأن لهجة شعره، وجزالة ألفاظه، ورواج اللغة العربية في شعره، وطريقته العربية في كثير من شعره، وذكر مفاخر القبائل، وأيامها، وانتصاراتها، كل ذلك لم يقصر في شيء منه عن المتقدمين، وكان يحتذي حذوه في هذه الصفة (البحتري في شعره) وبشار أول المولّدين، لأن امتلاء شعره بالمعاني الجديدة، والعادات الحضرية من تشبيب رقيق، وخمريات، وزهديات، وهجاء مقذع مع النزوع إلى بعض المحسنات اللفظية، والمعاني العلمية، كل ذلك سُنّة خالف بها طرائق الشعر العربي القديم، وقد سنّها

(٢٢) د: عمر فروخ (بشار بن برد) دار لبنان للطباعة والنشر بيروت ١٩٧٩ ص.٢٠.

(٢٣) (العُباب): كتاب فيه شرح أبيات الآداب لمؤلفه: شرف الدين حسن بن صالح العدوي اليمني، شرح على المصدر ذاته ص٣٧ كتاب الآداب لمجد الملك بن شمس الخلافة كما جاء في حاشية شرح الديوان (المقدمة ص٣٧) لمحمد الطاهر عاشور.

للمولدين، فهم يقتفون أثره، ويلحقون غباره، وأول من اقتفى طرائقه سلم الخاسر، وأبو نواس، ومسلم بن الوليد، وأبو تمام. كل في ناحية من نواحي بشار على تفاوت فيهم من اكثار أو من اقلال»(٢٤).

## خصائصه الفنية:

قال ابن النديم في فهرسته (ص١٥٩): «لم يجتمع شعر بشار لأحد، ولا احتوى عليه ديوان، وقد رأيت منه نحو ألف ورقة (والورقة بحساب ابن النديم عشرون سطراً) منقطع، وقد اختار شعره جماعة» وقال ابن قتيبة: «بشار أحد المطبوعين الذين كانوا لا يتكلفون الشعر، ولا يتعبون فيه، وهو من أشعر المحدثين»(٢٥).

وكان الأصمعي يقول مبالغاً: «بشار خاتمة الشعراء، ولله لولا أن أيامه تأخرت لفضلته على كثير منهم» ولم يبالغ الخطيب البغدادي حينما جعله «المقدم على الشعراء المحدثين»(٢٦) ثم روى قول أبي تمام «أشعر الناس، وأشبههم في الشعر كلاماً بعد الطبقة الأولى (أي القدماء) بشار والسيد الحميري، وأبو نواس»(٢٧) وكان النقاد يسمون بشاراً أبو المحدثين لأنه فتق لهم أكمام المعاني، ونهج لهم سبيل البديع، فاتبعوه، ومثل ذلك قول المرزباني: «بشار أستاذ المحدثين الذي عنه أخذوا»(٢٨) وكذلك شبهه النقاد بامرىء القيس لتقدمه على المولدين واخذهم (هم) منه قال بشار: «لم أزل منذ سمعت قول امرىء القيس في تشبيه شيئين بشيئين في بيت واحد حيث يقول:

---

(٢٤) المصدر ذاته ص٣٧ كتاب الآداب لجد الملك بن شمس الخلافة كما جاء في حاشية شرح الديوان (المقدمة ص٣٧) لمحمد الطاهر عاشور.

(٢٥) (الشعر والشعراء) ابن قتيبة صفحة ٣٩٠.

(٢٦) (الأغاني) أبو الفرج الاصفهاني الجزء الثالث صفحة ١٤٣ - ١٥٠.

(٢٧) (تاريخ بغداد) الخطيب البغدادي الجزء السابع صفحة ١١٢.

(٢٨) لمزيد من التفصيل راجع (العمدة لابن رشيق الجزء الأول ص١١٠ والجزء الثاني ص١٥٩ وشرح الحصري في زهر الآداب الجزء الثاني ص١١٩ والموشح ص٢٥٠ وابن خلكان في وفيات الأعيان الجزء الأول ص١٢٤ والجاحظ في كتاب الحيوان الجزء الرابع ص٤٥٤.

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي

فقد شبه امرؤ القيس في هذا البيت قلوب الطيور المطروحة لدى وكر العقاب (المذكورة في بيت سابق) بالتمر اليابس إذا كانت عتيقة، وبالعناب اذا كانت جديدة، وفي زعم العرب أن الجوارح لا تأكل قلوب ما تصطاده من الطيور، ظل بشار يشغل نفسه في هذا البيت وأمثاله حتى قال:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليلٌ تهاوى كواكبه

وقد أخذ هذا المعنى منصور النّمري فقال وأحسن:

ليلٌ من النقع لا شمسٌ ولا قمرٌ إلا جبينك والمذْرُوبَةُ الشُّرع(٢٩)

ولا غضاضة في ذلك، فالشعراء يستقون الأفكار والمعاني الجديدة التي تستحوذ على اهتمامهم واعجابهم من أية جهة كانت، يروي صاحب الأغاني عن الأصمعي قال:

«كنت أشهد خلف بن أبي عمرو بن العلاء، وخلفاً الأحمر يأتيان بشاراً ويسلمان عليه، بغاية التعظيم، ثم يقولان: يا أبا معاذ، ما أحدثت؟ فيخبرهما، وينشدهما، ويسألانه، ويكتبان عنه، متواضعين له، حتى يأتي وقت الظهر، ثم ينصرفان عنه، فأتياه يوماً فقالا له: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم ابن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتكما. قالا: بلغنا أنك أكثرت فيها من القريب، فقال: نعم، بلغني أن سلماً يتباصر بالغريب، فأجبت أن اورد عليه ما لايعرفه، قالا: فأنشدناها، فأنشدهما:

بكرا صاحبيّ قبل الهجير إن ذاك النجاح في التبكير

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلت يا أبا معاذ مكان «إن ذاك النجاح في التبكير»: «بكرا فالنجاح في التبكير» كان أحسن فقال بشار: بنيتها أعرابية وحشية، فقلت: «إن ذاك النجاح في التبكير» كما يقول الأعراب البدويون، ولو قلت: «بكرا فالنجاح» لكان هذا من كلام المولدين، ولا يشبه ذاك الكلام، ولايدخل في معنى القصيدة». هذا الخبر يدلنا على المستوى الرفيع الذي وصل اليه بشار

(٢٩) المذروبة: المحددة، والشّرع: المشروعة والمراد بها السيوف.

في معرفة كلام العرب ،أشعارهم قديمها، وحديثها، ويدلنا على مقدرته الفائقة في اختيار الصياغة المناسبة، واللفظة الموائمة للمبنى والمعنى، والمقام، وهو الى جانب ذلك كان شاعراً مطبوعاً لا يتكلف في تنقيح شعره، ولا يطيل النظر والتفتيش في معانيه، كزهير والحطيئة وغيرهما فهو كما ذكره الجاحظ بين المطبوعين من الشعراء، وقال: «إنه أطبعهم كلهم»[٣٠] ومن هذه الشاعرية الأصيلة الطيعة أتيح لبشار أن يكون رأس الشعراء المحدثين، كما كان خاتمة الشعراء المتقدمين، ويعده النقاد «أول أصحاب البديع من الشعراء»، ومن أجل ذلك كتب لشعره من الذيوع والانتشار في البيئات البصرية، مالم يقدر لغيره، إذ كان يعبر تعبيراً صادقاً صريحاً عن مشاعر العصر، وصور الحياة فيه، في عبارة يسيرة قريبة، وفي رقة حضرية تسيل عذوبة»[٣١] ومن ذلك ما رواه أبو الفرج عن أحد معاصري بشار: «عهدي بالبصرة، وليس فيها غزل، ولا غزلة إلا يروي من شعر بشار، ولا نائحة، ولا مغنية إلا تتكسب به، ولاذو شرف إلا وهو يهابه ويخاف معرة لسانه».



تصوروا ما أحدثه هذا الأعمى الأكمه في الحركة الشعرية الناهضة مع صعود حياة المجون والعبث التي كانت تطفح بها المرحلة الأولى من بدايات العصر العباسي، وما أحدثه في الحياة الفكرية الجديدة من نزوع إلى الرفض والمشاكسة، وحرية التعبير، والجدل، للوصول الى الحقيقة، والايمان الذي لا يتأتى إلا من خلال اقتناع الانسان بما يؤمن، وبالتالي لن يتأتى الاقتناع إلا من خلال الحجة والبرهان، إذن هي صياغة جديدة لنمط حياة جديد، وتفكير، قوامه العقل والمنطق، وحرية التعبير وأصوله الثقافة والانفتاح على التيارات الوافدة اليها من جميع الجهات إنها شخصية فذة بحق، وعبقرية متفرّدة بجدارة، وشاعرية مولّدة مجددة بامتياز، كان لها قوة الفعل والتأثير بكل شيء حولها،

(٣٠) البيان والتبيين (الجاحظ) الجزء الأول ص٥٠ وفي كتاب بشار بن برد للدكتور طه الحاجري ص٣٦.

(٣١) (بشار بن برد) نوابع الفكر العُربي د: طه الحاجري دار المعارف بمصر ص٣٢.

فضاق الحانقون الساخطون ذرعاً بانفتاح هذه العبقرية على العالم بتلك العفوية والصراحة والشجاعة، وصعب عليهم وهم لم تزل عقولهم وأفئدتهم مغلقة في إطار النقل الحرفي لكل شيء له علاقة بالسطوح وظواهر الأشياء كونهم عاجزين عن الدخول الى اللب، حيث يكمن الجوهر، وترقد ماهيّة الأشياء فقد راعهم وأفزعهم هذا الشاعر الوجودي العبثي الماجن، الخارج على الطاعة المتمرّد على الجماعة العصيّ عن الترويض والانصياع للترهات والخرافات، فأوغروا صدر المهدي عليه بعد أن كان بشار أحب جلسائه وندمائه إليه -ليعطي حكمه الجائر عليه بالموت، ظناً منهم أن صفحة بشار بن برد في تاريخ الفكر والأدب قد طويت، لكنّ الذي حصل هو العكس تماماً، فما زال البحث في بغية هذه الشخصية المركبة، والأشعار التي خلفتها وراءها، هاجس معظم الباحثين والدارسين. وليس اقدامنا على دراسة بشار، والوقوف على أهم الجوانب الابداعية عنده إلا من هذا القبيل.



* * *

# آفـــاق المعرفة

## المثل السائر لابن الاثيـر



هيـــــفاء رزق

**يعتبر المثل السائر أبرز الكتب التي تناولت أصول علم البيان ومايلتمع فيه من جواهر البلاغة ولآلئ الفصاحة بعرض متميز يعتمد الاطلاع الكامل على الكتب والمؤلفات التي سبقت هذا الكتاب بأسلوب جديد مبتكر أضافه ابن الأثير في دراسة هذا العلم وأصوله.**

(*) هيفاء رزق : باحثة وأديبة من سورية، لها عدد من الأبحاث والدراسات في الدوريات العربية.

ففي كل فصل من الفصول تقرأ ما يغني فكرك ويشحذ همتك في العمل ويغريك بالاطلاع والقراءة واتباع أصول المنطق والعلم في فن التأليف.

وإذا بسطنا طرفاً من حياة ضياء الدين ابن الأثير تتوضح لنا شخصيته المتميزة التي تعتمد الإقبال على العلم والنهل الغزير منه.

ابن الأثير هو أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجذري الملقب ضياء الدين، كان مولده بجزيرة ابن عمر، نشأ فيها وانتقل مع والده إلى الموصل وبها اشتغل وحصل العلوم وحفظ كتاب الله الكريم وكثيرا من الأحاديث النبوية وطرفاً صالحاً من النحو واللغة، وعلم البيان وشيئاً كثيراً من الأشعار. ولما كملت لضياء الدين المذكور الأدوات قصد الملك الناصر صلاح الدين تغمده الله برحمته في شهر ربيع الأول سنة سبع وثمانين وخمسمائة، فوصله القاضي الفاضل بخدمة صلاح الدين في جمادي الآخرة من تلك السنة وأقام عنده إلى شوال من السنة، ثم طلبه ولده الملك الأفضل نور الدين من والده فخيره صلاح الدين بين الإقامة في خدمته والانتقال إلى ولده ويبقى المعلوم الذي قرره له باقياً عليه. فاختار ولده فمضى إليه وكان يومئذ شاباً فاستوزره ولده الملك الأفضل نور الدين على المقدم ذكره رحمه الله تعالى وحسنت حاله عنده ولما توفي السلطان صلاح الدين واستقل ولده الأفضل بمملكة دمشق اشتغل ضياء الدين بالوزارة وردت أموال الناس إليه وصار الإعتماد في جميع الأحوال عليه، ولما أخذت دمشق من الملك الأفضل وانتقل إلى صرخد، وكان ضياء الدين قد أساء العشرة مع أهلها فهموا بقتله فأخرجه الحاجب محاسن بن عجم مستخفياً في صندوق فقفل عليه ثم سار إليه، وصحبه إلى مصر لما استدعي لنيابة ابن أخيه الملك المنصور، ولما قصد الملك العادل الديار المصرية وأخذها من ابن أخيه وتعوض الملك الأفضل البلاد الشرقية وخرج من مصر لم يخرج ضياء الدين في خدمته لأنه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه فخرج منها مستتراً وغاب عن مخدومه الملك الأفضل مديدة ولما استقر الأفضل في سميساط عاد

إلى خدمته وأقام عنده مدة ثم فارقه في ذي العقدة سنة ٦٠٧هـ واتصل بخدمة أخيه الملك الظاهر غازي صاحب حلب فلم يطل مقامه عنده وعاد إلى الموصل فلم يستقم حاله فورد إربل ثم سافر إلى سنجار ثم عاد إلى الموصل واتخذها دار إقامته واستقر وكتب الإنشاء لصاحبها ناصر الدين محمود بن عبد الملك القاهر عز الدين مسعود ابن نور الدين أرسلان شاه وأتابك يومئذ الأمير بدر الدين أبو الفضائل النوري، وذلك في سنة ٦١٨هـ. قال ابن خلكان: ولقد ترددت إلى الموصل من إربل أكثر من عشر مرات وهو مقيم بها وكنت أود الاجتماع به لآخذ عنه شيئاً ولما كان بينه وبين الوالد رحمه الله تعالى من المودة الأكيدة، فلم يتفق ذلك ثم فارقت بلاد المشرق وانتقلت إلى الشام وأقمت به مقدار عشر سنين، ثم انتقلت إلى الديار المصرية وهو في قيد الحياة، ثم بلغني بعد ذلك خبر وفاته وأنا في القاهرة، ولضياء الدين من التصانيف الدالة على غزارة فضله وتحقيق نبله كتابه الذي سماه «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، وهو في مجلدين جمع فيه فأوعى ولم يترك شيئاً يتعلق بفن الكتابة إلا ذكره ولما فرغ من تصنيفه كتبه الناس عنه فوصل إلى بغداد منه نسخة، وله كتاب «الوشي المرقوم في حل المنظوم» وهو مع وجازته في غاية الحسن والإفادة وله كتاب «المعاني المخترعة في صناعة الإنشاء» وهو أيضاً نهاية في بابه.

وله مجموع اختار منه شعر أبي تمام والبحتري وديك الجن والمتنبي وهو في مجلد واحد كبير، وحفظه مفيد وله أيضاً ديوان ترسل في عدة مجلدات والمختار منه في مجلد واحد وقد ذكره أبو البركات بن المستوفي في تاريخ إربل وبالغ في الثناء عليه وقال ورد إربل في شهر ربيع الأول سنة ٦١١هـ وكانت ولادته، بجزيرة ابن عمر في يوم الخميس، العشرين من شعبان سنة ٥٨هـ وتوفي في إحدى الجماديين سنة ٦٣٧هـ ببغداد وقد توجه إليها رسولاً من جهة صاحب الموصل وصلي عليه من الغد بجامع القصر ودفن بمقابر قريش في الجانب الغربي بمشهد موسى ابن جعفر رضي الله عنهما.

وقد وردت في مستهل الكتاب مقدمة تتضمن تعريف علم البيان بعد ذلك

يذكر المؤلف أهم المؤلفات التي رجع إليها في بحثه واستفاد منها ولم ينس في النهاية أن يذكر الجديد الذي أضافه إلى دراسة علم البيان ،من خلال هذه المقدمة يبرز ابن الأثير بشخصيته العلمية ونظرته التي تعتمد العقل والمنطق وقدرته في البحث واعتماده على الجهد والعمل الدؤوب مع الثقة بالنفس والاعتداد بما يمتلكه من حس مرهف ونظرة ثاقبة. ومما جاء في هذه المقدمة قوله: «وبعد فإن علم البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام وقد ألف الناس فيه كتباً وخطبا وما من تأليف إلا وقد تصفحت شينه وزينه وعلمت غثه وسمينه فلم أجد ما ينتفع به في ذلك إلا كتاب الموازنة لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي وكتاب سر الفصاحة لأبي محمد عبد الله بن سند الخفاجي غير أن كتاب الموازنة أجمع أصولاً وأجدى محصولاً وكتاب سر الفصاحة وإن نبه فيه على نكت منيرة فإنه قد أكثر بما قل به مقدار كتابه من ذكر الأصوات والحروف والكلام عليها ومن الكلام على اللفظة المفردة وصفاتها مما لا حاجة إلى أكثره ومن الكلام في مواضع شذ عنها الصواب على أن كلا الكتابين قد أهملا من هذا العلم أبوابا لربما ذكرا في بعض المواضع قشوراً وكرما لبابا وكنت عثرت على ضروب كثيرة في غضون القرآن الكريم ولم أجد أحداً ممن تقدمني تعرض لذكر شيء منها وهي إذا عدت كانت في هذا العلم بمقدار شطره وإذا نظر الى فوائدها وجدت محتوية عليه بأسره وقلا أوردتها مهنا وشفعتها بضروب أخر مدونه في الكتب المتقدمة بعد أن حذفت منها ما حذفته وأضفت إليها ما أضفته، وهداني الله لابتداع أشياء لم تكن من قبلي مبتدعة ومنحني درجة الاجتهاد التي لا تكون أقوالها تابعة وإنما هي متبعة وكل ذلك يظهر عند الوقوف على كتابي هذا وعلى غيره من الكتب وقد بنيته على مقدمة ومقالين فالمقدمة تشمل على أصول علم البيان والمقالتان تشتملان على فروعه فالأولى في الصناعة اللفظية والثانية في الفصاحة والبلاغة».

وخلال متابعتي فصول الكتاب عثرت على كنوز من الفوائد تغني عقول القارئين وتدرب ذوي الفكر من محبي البحث والتأليف.

وقد برزت هذه الثمرات في المقدمة التي تناول فيها المؤلف أصول علم البيان والمقدمة التي تناول فيها أصول علم البيان تشتمل على عشرة فصول:

**الفصل الأول** يشتمل على موضوع علم البيان وفي هذا الفصل يبرز أهمية الاطلاع الكامل على ألوان البلاغة والفصاحة في النصوص المشروحة فالشرح الصحيح الكامل لا يتم إلا باكتناه هذه الأسرار الجمالية وكم من خطأ يقع فيه مفسروا الأشعار حين يقتصرون على شرح المعنى من الناحية اللغوية لا غير وفي تأكيد هذه الحقائق يوضح المؤلف قائلاً: «موضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة وصاحبه يسأل عن أحوالهما اللفظية والمعنوية وهو والنحوي يشتركان في أن النحوي ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللغوي وتلك دلالة عامة، وصاحب علم البيان ينظر في فضيلة تلك الدلالة وهي دلالة خاصة والمراد بها أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسن وذلك أمر وراء النحو والإعراب ألا ترى أن النحوي يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور ويعلم مواقع إعرابه ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة، ومن هنا غلط مفسروا الأشعار في اقتصارهم على شرح المعاني وما فيها من الكلمات اللغوية وتبين مواضع الإعراب منها دون شرح ما تتضمنه من أسرار الفصاحة والبلاغة.

**الفصل الثاني** في آلات علم البيان وأدواته وفي هذا الفصل يبرز أهمية الموهبة في امتلاك هذا الفن إلى جانب الاطلاع على كل علوم من تقدم وسبق مما يدل على عمق المؤلف ونضجه ومما دعا إليه في هذا الفصل قوله «اعلم أن صناعة تأليف الكلام من المنظوم والمنثور تفتقر إلى آلات كثيرة وقد قيل ينبغي للكاتب أن يتعلق بكل علم حتى قيل كل ذي علم يسوغ له أن ينسب نفسه إليه فيقال فلان النحوي وفلان الفقيه وفلان المتكلم ولا يسوغ له أن ينسب نفسه إلى الكتابة فيقال فلان الكاتب وذلك لما يفتقر إليه من الخواص في كل فن، وملاك هذا كله الطبع، فإنه إذا لم يكن ثمة طبع فإنه لا تغني تلك الآلات شيئاً وقيل: «شيئان لا نهاية لهما البيان والجمال» وعلى هذا فإذا ركب الله تعالى في

الإنسان طبعاً قابلاً لهذا الفن فإنه يفتقر حينئذ إلى ثمانية أنواع من الآلات:

أ - معرفة علم العربية من النحو والتصريف.

ب - معرفة ما يحتاج إليه من اللغة وهو المتداول المألوف استعماله في فصيح الكلام غير الوحشي الغريب ولا المستكره الغريب.

ج - معرفة أمثال العرب وأيامهم ومعرفة الوقائع التي جاءت في حوادث خاصة بأقوام فإن ذلك جرى مجرى الأمثال أيضاً.

د - الاطلاع على مؤلفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعات المنظومة منه والمنثورة والحفظ للكثير منه.

هـ - معرفة الأحكام السلطانية في الإمامة والإمارة والقضاء والحسبة وغير ذلك.

و - حفظ القرآن الكريم والتدرب باستعماله وإدراجه في مطاوي كلامه.

ز - حفظ ما يحتاج إليه من الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلوك بها مسلك القرآن الكريم في الاستعمال.

ح - والنوع الثامن وهو مختص بالناظم دون الناثر وذلك علم العروض والقوافي الذي يقام به ميزان الشعر.

وعلى هذا النحو يلح ابن الأثير على ضرورة الثقافة الواسعة إلى جانب الموهبة وإذا لم تتوفر هذه الثقافة حرم المدعي من لقب كاتب أو شاعر وما أحوج هواة الكتابة في يومنا هذا لنصائح ابن الأثير وإرشاداته.

**الفصل الثالث في الحكم على المعاني:** وفي هذا الفصل يبرز فكرة هامة في تناول النصوص وهي كيفية الإحاطة بالمعاني القريبة والبعيدة بالاعتماد على التأويل الذي تشع منه دلالات متعددة وإيحاءات وإشارات وهذا الأمر نجده في كل عقد من العصور فالشعراء أكثر الأحيان يعتمدون الرمز والإيحاء والغموض ومن هنا تنوعت أساليب الشرح لإيجاد التأويل المناسب والأمر هذا وضحه ابن الأثير بقوله: «واعلم أن الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه ومن يذهب إلى التأول يعتمد على دليل كقوله تعالى: - وثيابك فطهر فالظاهر

من لفظ الثياب هو ما يلبس ومن تأول ذهب إلى أن المراد هو القلب لا الملبوس وهذا لابد له من دليل لأنه عدول عن ظاهر اللفظ وكذلك ورد عن عيسى بن مريم عليه السلام أنه قال «إذا أردت أن تصلي فادخل بيتك واغلق بابك» فالظاهر من هذا هو البيت والباب ومن تأول ذهب إلى أنه أراد أمك تجمع عليك هم قلبك وتمنع أن يخطر به سوى أمر الصلاة فعبر عن القلب بالبيت فالمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل يقع فيه الخلاف، وإن باب التأويل غير محصور والعلماء يتفاوتون في هذا».

**الفصل الرابع في الترجيح بين المعاني**: وفي هذا الفصل يعتمد على أصحاب النظرة الثاقبة والتناول الجاد للنصوص مع دقة في الحكم، وبهذا يؤكد لنا أن النقد مهمة صعبة وليس بمقدور كل إنسان أن يقوم بها إنما يقوم بها أصحاب الذوق والكفاءة وهذا واضح في قوله: «وهذا الفصل هو ميزان الخواطر حيث يوزن به نقد درهمها ودينارها بل المحك الذي يعلم منه مقدار عيارها ولا يزن به إلا ذو فكرة متقدة وملكة منتقدة فليس كل من حمل ميزاناً سمي صرافاً ولا كل من وزن سمي عرافا وهنا يرجح بين جانبي فصاحة وبلاغة في ألفاظ ومعان خطابية فصاحب البيان يرجح بين حقيقة ومجاز أو بين حقيقتين أو بين مجازين والترجيح بين الحقيقتين أو بين المجازين يحتاج إلى نظر وأما الترجيح بين الحقيقة والمجاز فإنه يعلم ببديهة النظر لمكان الاختلاف بينهما فمثال الحقيقة والمجاز قوله تعالى: «ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون حتى إذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعلمون» فالجلود هنا تفسر حقيقة ومجازاً أما الحقيقة فيراد بها الجلود مطلقاً وأما المجاز فيراد بها الفروج خاصة وهذا هو المانع البلاغي الذي يرجح جانب المجاز على الحقيقة لما فيه من لطف الكناية على المكنى به. وأما مثل المعنيين إذا كانا حقيقيين فقول النبي صلى الله عليه وسلم: «التمسوا الرزق في خفايا الأرض» والخفايا جمع خفية وكل ما يخبأ كائناً ما كان وهذا يدل على معنيين حقيقيين أحدهما الكنوز المخبوءة في بطون الأرض والآخر الحرث والغراس.

**الفصل الخامس** في جوامع الكلم: أي الكلم الجوامع للمعاني سواء أكانت على حكم الحقيقة أم كانت على حكم المجاز والكلم الجوامع للمعاني آية في البلاغة والروعة والذين أوتوا الموهبة في قولها يعتبرون من أبلغ المتكلمين والمفوهين، وفي هذا الباب يقول المؤلف: «قال النبي صلى الله عليه وسلم أوتيت جوامع الكلم فالكلم جمع كلمة والجوامع جمع جامعة والجامعة اسم فاعله ومعنى ذلك انه صلى الله عليه وسلم أوتي الكلم الجوامع للمعاني وهو يقسم إلى قسمين القسم الأول منا ما استخرجته.. ونبهت عليه ولم يكن لأحد فيه قول سابق وهو أن ألفاظاً تتضمن من المعنى ما لا تتضمنه أخواتها مما يجوز أن يستعمل في مكانها فمن ذلك ما يأتي على حكم المجاز وفيه ما يأتي على حكم الحقيقة أما ما يأتي على حكم المجاز فقوله صلى الله عليه وسلم يوم حنين «الآن حمي الوطيس» وهو لم يسمع من أحد قبل رسول الله فالوطيس هو التنور وهو موطن الوقود ومجتمع النار وقول أبي تمام:

سبق المشيب إليه حتى ابتزه ... وطن النهى من موطن وقذال

فقوله وطن النهى من الكلمات الجامعة وهي عبارة عن الرأس ولا يجاء بمثلها في معناها مما يسد مسدها وكذلك ورد قول البحتري:

قلب يطل على أفكاره ويد ... تمضي الأمور وليس لهوها التعب

فقوله يطل على أفكاره من الكلمات الجوامع ومراد بذلك أن قلبه لا تملؤه الأفكار ولا تحيط به وإنما هو يحال عليها يصف بذلك عدم احتفاله بالفوادح.. وأما ما يأتي على حكم الحقيقة فكقول ابن الرومي:

سقى الله أو طاراً لنا ومآربا ... تقطع من أقرانها ما تقطعا

ليال تنسيني الليالي حسابها ... بلهنية أقضي بها الحول أجمعا

سوى غرة لا أعرف اليوم باسمه ... وأعمل فيه اللهو مرأى ومسمعا

فقوله لا أعرف اليوم باسمه أي أنني شغلت باللذات عن معرفة الليالي والأيام» وأما القسم الثاني من جوامع الكلم فالمراد به الإيجاز الذي يدل به بالألفاظ القليلة على المعاني الكبيرة فإن قيل فما الفرق بين هذين القسمين الذين

ذكرتهما فإنهما في النظر سواء قلت في الجواب إن الإيجاز هو أن يؤتى بألفاظ دالة على معنى من غير أن تزيد على ذلك المعنى ويشترط في تلك الألفاظ أنها لا نظير لها.

وأما هذا القسم الآخر فإنه ألفاظ أفراد في حسنها لا نظير لها فتارة تكون موجزة وتارة لا تكون موجزة وليس الغرض منها الإيجاز وإنما الغرض مكانها من الحسن الذي لا نظير لها فيه، ألا ترى إلى قول أبي تمام «وطن النهى فإن ذلك عبارة عن الرأس ولا شك أن الرأس أوجز لأن الرأس لفظة واحدة ووطن النهى لفظتان إلا أن وطن النهى أحسن في التعبير عن الرأس من الرأس.

**الفصل** السادس في الحكمة التي هي ضالة المؤمن وفي هذا الفصل يحض على الاقتراب من الناس ومعايشتهم وعلى الأصح يسعى إلى تقريب الأديب من العامة أو من الجماهير لا ستخراج اللآلئ والدرر والحكم فمن أقوال الناس ومن خلال المحاورة معهم يستخرج الأديب حكمه ويكتشف معانيه البليغة وعباراته الفصيحة وهذا الفصل في رأيي أطرف الفصول لأنه يسعى إلى صهر الأديب في الجماعة حين يعايش أحداثهم ويستمع إلى محاوراتهم، لنستمع إليه وهو ينصح ذوي الشعر والأدب قائلاً: «يجب على المتصدي للشعر والخطاب أن يتتبع أقوال الناس ومحاوراتهم فإنه لا يعدم مما يسمعه منهم حكماً كثيرة ولو أراد استخراج ذلك بفكره لأعجزه ويحكى عن أبي تمام أنه لما نظم قصيدته البائية التي مطلعها «على مثلها من أربع وملاعب» انتهى منها إلى قوله:

يرى أقبح الأشياء أوبة آمل

كسته يد المأمول حلة خائب

ثم قا «وأحسن من نور يفتحه الصبا» ووقف عند صدر هذا البيت يردده وإذا بسائل يسأل على الباب وهو يقول «من بياض عطاياكم في سواد مطالبنا» فقال أبو تمام: «بياض العطايا في سواد المطالب» وسمعت امرأة قد توفي لها ولد وهو بكرها الذي هو أول أولادها فقالت كيف لا أحزن لذهابه وهو أول

درهم وقع في الكيس فأخذت أنا هذا المعنى وأودعته كتابا من كتبي في التعازي وهو كتاب كتبته إلى بعض الإخوان وقد توفي بكره من الأولاد فقلت: «وهو أول درهم ادخرته في كيس الادخار وأعددته لحوادث الليل والنهار».

**الفصل السابع**: وفي هذا الفصل يبين أهمية وجمال إجراء العبارات وتصريفها على أسلوب مجازي فيه روعة الفصاحة وجودة البلاغة متبدية في أحسن صورها معرفاً كلاً من الحقيقة والمجاز بقوله: هذا الفصل مهم كبير من مهمات علم البيان لا بل هو علم البيان بأجمعه فإن في تصريف العبارات على الأسلوب المجازي فوائد كثيرة فأما الحقيقة فهي اللفظ الدال على موضوعه الأصلي وأما المجاز فهو ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة وهو مأخوذ من جاز في هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه والمجاز إذن اسم المكان الذي يجاز منه وحقيقته هي الانتقال من مكان إلى مكان فجعل ذلك لنقل الألفاظ من محل إلى محل. فالحقيقة اللفظية إذا هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة والمجاز هو نقل المعنى عن اللفظ الموضع له إلى لفظ آخر غيره فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له فإذا نقل إلى غيره صار مجازاً. والمجاز أولى بالاستعمال من الحقيقة في باب الفصاحة والبلاغة لأنه لو لم يكن كذلك لكانت الحقيقة التي هي الأصل أولى منه فإذا لم يكن في المجاز زيادة فائدة على الحقيقة لا يعدل إليه.

**الفصل الثامن في الفصاحة والبلاغة**: في هذا الباب الذي يتميز بالعمق وجودة الرأي يبرز معنى فصاحة اللفظ والعبارة مؤكداً أن الفصاحة تقتضي استخدام الألفاظ استخداماً جديداً في وضعها ضمن جمل وعبارات.. فالألفاظ التي تآكلت لفرط الاستعمال أصبح تكرارها في النصوص مبعثاً للسأم والملل لما في اجترارها من تقليد وسطحية في التعبير ونرى الكاتب يؤكد ذلك قائلاً: في هذا الباب يبرز لنا معنى الفصاحة في الألفاظ الحسنة والشيء الحسن من الأمور المحسوسة لأن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات فالذي يستلذه السمع منها ويميل إليه هو الحسن والذي يكرهه وينفر منه هو القبيح ألا

ترى أن السمع يستلذ صوت البلبل من الطير وصوت الشحرور ويميل إليهما ويكره صوت الغراب وينفر منه وإذا ثبت أن الفصيح من الألفاظ هو الظاهر البين وإنما كان ظاهراً بيناً لأنه مألوف الاستعمال. فإذا قيل إنك قلت: إن الفصيح من الألفاظ هو الظاهر البين أي المفهوم ونرى أن من آيات القرآن ما لا يفهم ما تضمنه من المعنى إلا باستنباط وتفسير تلك الآيات فصيحة لا محالة قلت لأن الآيات التي تستنبط وتحتاج إلى تفسير ليس.وهذا بخلاف ما ذكرته شيء منها إلا ومفردات ألفاظه كلها ظاهرة واضحة وإنما التفسير يقع في غموض المعنى من جهة التركيب لا من جهة ألفاظه المفردة لأن معنى المفردة يتداخل بالتركيب ويصير له هيئة تخصه وهذا ليس قدحاً في فصاحة تلك الألفاظ لأنها إذا اعتبرت لفظة لفظة وجدت كلها فصيحة أي ظاهرة واضحة وأعجب ما في ذلك أن تكون الألفاظ المفردة التي تركت منها المركبة واضحة كلها وإذا نظر إليها مع التركيب احتاجت إلى استنباط وتفسير وهذا لا يختص به القرآن وحده بل في الأخبار النبوية والأشعار والخطب والمكاتبات كثير من ذلك. فمن ذلك قول أبي تمام:

ولهت فأظلم كل شيء دونها ... وأضاء منها كل شيء مظلم

فإن الوله والكلمة والإضاءة، كل ذلك مفهوم لكن البيت بكامله يحتاج في فهمه إلى استنباط والمراد أنها ولهت فأظلم ما بيني وبينها لما نالني من الجزع لولهها كما يقول الجازع أظلمت الأرض علي أي أني صرت كالأعمى الذي لا يبصر وأما قوله وأضاء منها كل شيء مظلم أي وضح منها ما كان مستتراً عني من حبها إياي.

**الفصل التاسع** في أركان الكتابة، وفي هذا الفصل يحدد شروط الكتابة الجيدة مؤكداً على ضرورة الثقافة والاطلاع ملحاً على الإبداع والتجديد في الأسلوب والمضمون بقوله: «وأما الأركان التي لابد من إبداعها في كل كتاب بلاغي ذي شأن خمسة:

أ - الركن الأول أن يكون مطلع الكتاب عليه جدة ورشاقة فإن الكاتب من أجاد المطلع والمقطع وهذا الركن يشترك فيه الكاتب والشاعر.

ب – الركن الثاني: أن يكون الدعاء المودع في صدر الكتاب مشتقاً من المعنى الذي بني عليه الكتاب وهو مما يدل على حذاقة الكاتب.

ج – الركن الثالث أن يكون خروج الكاتب من معنى إلى معنى برابطة لتكون رقاب المعاني آخذة بعضها ببعض ولا تكون مقتضبة وهذا الركن يشترك فيه الشاعر والكاتب.

د – الركن الرابع أن تكون ألفاظ الكتاب غير مخلولقة بكثرة الاستعمال ولا أريد بذلك أن تكون ألفاظاً غريبة فإن ذلك عيب فاحش بل أريد أن تكون الألفاظ المستعملة مسبوكة سبكاً غريباً يظن السامع غير ما في أيدي الناس، وهنا معترك الفصاحة التي تظهر فيه الخواطر براعتها والأقلام شجاعتها كما قال البحتري:

باللفظ يقرب فهمه من بعده  عنا ويبعد نيله في قربه

هـ – الركن الخامس ألا يخلو الكتاب معنى من معاني القرآن الكريم والأخبار النبوية فإنها معدن الفصاحة والبلاغة.

**الفصل العاشر في الطريق إلى تعلم الكتابة** وفي هذا الفصل يحض ذوي الموهبة على العمل الدائب في الاطلاع والقراءة شريطة أن يتخذ كل كاتب طريقة خاصة به حيث تبرز شخصيته ويتجلى لونه الخاص، وفي هذا يقول وجدت الطريق ينقسم إلى ثلاث شعب:

أ – أن يتصفح الكاتب كتابة المتقدمين ويطلع على أوضاعهم في استعمال الألفاظ والمعاني ثم يحذو حذوهم وهذا أدنى الطبقات عندي.

ب – أن يمزج كتابة المتقدمين بما يستجيده لنفسه من زيادة حسنة إما في تحسين ألفاظهم أو في تحسين معانيه. وهذه هي الطبقة الوسطى وهي أعلى من التي قبلها.

ج – الثالثة ألا يتصفح كتابة المتقدمين ولا يطلع على شيء فيها بل يصرف همه إلى حفظ القرآن الكريم وكثير من الأخبار النبوية وعدة من دواوين فحول الشعراء ممن غلب على شعره الإجادة في المعاني والألفاظ ثم يأخذ في

الاقتباس من هذه الثلاثة أعني القرآن والأخبار النبوية والأشعار فيقوم ويقع ويخطئ ويصيب ويضل ويهتدي حتى يستقيم على طريقه يختطها لنفسه وأخلق بتلك الطريق أن تكون مبتدعة غريبة لا شركة لأحد من المتقدمين فيها وهذه الطريق هي طريق الاجتهاد وصاحبها يعد إماماً في فن الكتابة ولا أريد بهذه الطريق أن يكون الكاتب مرتبطاً في كتابته بما يستخرجه من القرآن الكريم والأخبار النبوية والشعر حيث أنه لاينشئ كتاباً إلا من ذلك بل أريد أنه إذا حفظ القرآن الكريم وأكثر من حفظ الأخبار النبوية والأشعار ثم نقب عن ذلك تنقيب مطلع على معانيه ففتش عن دفائنه وقلبه ظهراً لبطن عرف من أين تؤكل الكتف فيما ينشئه من ذات نفسه واستعان بالمحفوظ على الغريزة الطبيعية.

هذه بعض الفوائد بل الفرائد التي تألقت في مقدمة كتاب المثل السائر لابن الأثير فإلى جانب اللذة الكبيرة التي تحدثها قراءة هذا الكتاب بالنفس هناك منافع كثيرة يجنيها ذوو الموهبة من متأدبين وباحثين فما أحوج كتابنا اليوم إلى الاقتداء بهذا العالم والباحث الذي كان سباقاً إلى دعوة ذوي المواهب أن يتسلحوا بوفرة الاطلاع والمعرفة إلى الحث على التجديد والابتكار في تقديم النماذج الأدبية والفكرية فالأذهان تمل الاجترار والتقليد والتكرار.



* * *

# آفــــاق المعرفة

## أصل الحياة والموت
## - أساطير الخلق الإفريقية - (*)



ترجمة: عطارد حيدر عزيز

**إننا بالكاد نجد اليوم إفريقياً لايعرف كل شيء عن أساطير الخلق الإنجيلية، ولكن كم منهم يعرف أساطير الخلق السائدة بين شعوبهم! تلك القصص التي تتساوى في غناها وتلونها وابتكارها كأجوبة قدمت من قبل الانسان لمشاكل وألغاز الحياة والموت وإذا تمت قراءتها كأدب صرف فإنها تقدم قراءة مدهشة.**

---

* عطارد عزيز حيدر: باحثة من سورية، لها عدد من الأبحاث والدراسات في الدوريات العربية.

(*) من كتاب: «أصل الحياة والموت - أساطير الخلق الإفريقية» تحقيق ونشر يولي باير (لندن، ١٩٧٧).

قد تبدو بعض الأفكار في أساطير الخلق هذه جديدة ومروعة بالنسبة للقارئ المسيحي أو المسلم ففي أسطورة الخلق عند قبائل الكونو في غينيا يكون الموت هو القوة الأساسية في العالم والموجودة قبل الإله، بينما يظهر الله في أسطورة قبائل المالوزي بلا قدرة على السيطرة على العالم والإنسان.

رؤى مدهشة ومثيرة لأنها تلقي ضوءاً جديداً على علاقة الإنسان بالعالم وعلى محاولته تفسير الظواهر الماورائية.

## كيف خلق العالم من قطرة حليب:

في البدء كان هناك قطرة هائلة من الحليب

ثم جاء دونداري وخلق الحجر.

وخلق الحجر الحديد.

وخلق الحديد النار

وخلقت النار الماء

وخلق الماء الهواء.

ثم هبط دونداري للمرة الثانية، وأخذ العناصر الخمسة وشكلها في إنسان.

ولكن الإنسان كان مغروراً.

فخلق دونداري العمى، وهزم العمى الإنسان.

ولكن، عندما أصيب العمى بالغرور

خلق دونداري النوم، وهزم النوم العمى.

وعندما أصيب النوم بالغرور

خلق دونداري الأرق، وهزم الأرق النوم.

وعندما أصيب الأرق بالغرور

خلق دونداري الموت، وهزم الموت الأرق.

وعندما أصيب الموت بالغرور

هبط دونداري للمرة الثالثة
وجاء في صورة غينو الخالد
وهزم غينو الموت.

- قصة فولانية (مالي) -

## الموت والخالق:

في البدء لم يكن ثمة أي شيء، في ظلام العالم كان يعيش سا، الموت، مع زوجته وابنته الوحيدة.

وليكون قادراً على العيش في مكان ما، خلق سا بواسطة السحر بحراً لامحدوداً من الوحل. وفي أحد الأيام ظهر الإله ألاتا نفانا وقام بزيارة سا في مسكنه القذر فصدم بالأمر وعنف سا بقسوة قائلاً أنه قد خلق مكاناً لايمكن سكناه بدون نباتات، وبدون كائنات حية، وبدون ضوء.

ولمعالجة هذا الخطأ، باشر ألاتا نفانا أولاً بتجفيف الأوساخ وهكذا خلق التراب، ولكن التراب بدا له عقيماً وكئيباً، ولهذا خلق الخضرة والحيوانات من كل صنف ونوع، سا الذي شعر بالرضى أمام ماجرى من تحسينات على مكانه أبدى لألاتا نفانا صداقة عظيمة وأحسن استقباله. وبعد مرور زمن طلب ألاتا نفانا الذي كان أعزب من مضيفه يد ابنته الوحيدة، لكن الأب اختلق أعذاراً كثيرة وفي النهاية رفض بصراحة أن يلبي طلبه. واستطاع ألاتا نفانا أن يعقد اتفاقاً سرياً مع الفتاة، وتزوّجها. ولكي يتحاشى غضب سا، طار إلى زاوية بعيدة من الأرض، وهناك عاشا بسعادة وأنجبا الكثير من الأولاد، سبعة صبيان وسبع بنات، أربع صبيان وبنات بيض وثلاث صبيان وبنات سود. وكم دهش الأبوان عندما وجدا أولادهما يتحدثون لغة غريبة فيما بينهم لم يستطيعا فهمها. وغضب ألاتا نفانا وقرر أخيراً أن يذهب ويوبخ سا، وانطلق بلا تأخير في طريقه. استقبله والد زوجته ببرود وقال له: «نعم لقد عاقبتك لأنك هزمتني، إنك لن تفهم أبداً مايقوله أولادك، ولكنني سوف أمنح أولادك البيض الذكاء والورق والحبر كي

يستطيعوا تدوين أفكارهم، أما أولادك السود فلكي يستطيعوا إطعام أنفسهم وتدبير حاجاتهم سوف أمنحهم المجرفة وفتيل النار والفأس»

وأوصى سا ألاتا نفانا بأن على الأولاد البيض أن يتزوجوا فيما بينهم، وكذلك الأمر بالنسبة للأولاد السود. وعندما عاد احتفل بزواج جميع أولاده الذي تفرقوا بعدها في كل أنحاء العالم متوالدين السلالات البيضاء والسوداء، ومن هؤلاء الأسلاف ولد أطفال لاعد لهم ولاحصر نعرفهم اليوم بأسماء الفرنسيين والإنكليز والإيطاليين والألمان الخ.. من جهة، والكونو والغويرزو والمانون مالينك والتوما بوكويا من جهة أخرى.

ولكن العالم الذي احتشد بالسكان كان مايزال يعيش في الظلمة، وتوجب على ألاتا نفانا أن يسأل سا النصيحة مرة أخرى فأمر «تو – تو» (طائر أحمر صغير يستيقظ باكراً) والديك أن يذهبا ويسألا سا النصيحة.

عندما استمع إلى الرسولين، قال لهما سا: «ادخلا البيت، سأعطيكما الأغنية التي تدعوان بواسطتها ضوء النهار كي يستطيع الناس المضي إلى أعمالهم» وعندما عاد الرسولان، غضب ألاتا نفانا وقال موبخاً إياهما: «لقد أعطيتكما المال والزاد لرحلتكما، وقد أهملتما واجبكما، إنكما تستحقان الموت» ولكن ألاتا نفانا في النهاية غفر للرسولين البائسين وشملهما بعطفه، وبعد ذلك بقليل أطلق تو – تو صيحته الأولى وكذلك ردد الديك أغنيته الأولى.

ويا للدهشة، إنها معجزة، فما كاد الطائران يتمان أغنيتهما حتى بزغ أول نهار، وظهرت الشمس في الأفق وشقت طريقها السماوي تبعاً لتعاليم سا، وعندما أتمت رحلتها ذهبت لتنام في مكان ما في الجانب الآخر من الأرض. في هذه اللحظة ظهرت النجوم كي تمنح الإنسان بعض الضوء خلال الليل، ومنذ ذلك اليوم يتوجب على الطائرين أن يغنيا ليدعوا الضوء، التو – تو أولاً، ثم الديك. وبعد أن منح سا الإنسان الشمس والقمر والنجوم نادى ألاتا نفانا وقال له: «لقد أخذت طفلتي الوحيدة، وبالمقابل لم أفعل معك إلا الخير، ألم يأت دورك

الآن كي تقدم لي خدمة، بما أنني قد حرمت من طفلتي فيجب أن تعطيني أحد أولادك في أي وقت اختار فيه أن أدعو أحدهم. انه سيسمع صوت خشخشة يقطينة يابسة في أحلامه عندما أختاره. سيكون هذا ندائي الذي يجب أن يلبى على الدوام» واعياً لذنبه، لم يستطع ألاتا نفانا سوى القبول، ولأن ألاتا نفانا قد تمرد على الأعـراف توجب عليـه دفع مـهـر العـروس، وهو أن على الناس أن يموتوا.

- قصة كونرية (غينيا) -

## كيف انسحب الإله من العالم:

في زمان غابر، غابر، كان ينامب يعيش على الأرض مع زوجته ناسيليل، لقد كان هو من صنع الغابة والنهر والسهل، وهو الذي صنع الحيوانات والطيور والأسماك، وكذلك صنع كامونو وزوجته.

ميز كامونو نفسه فوراً عن باقي الحيوانات. عندما نحت ينامب قطعة من الخشب نحت كامونو لنفسه مثلها. وعندما نحت ينامب كوباً خشبياً نحت كامونو لنفسه واحداً. وعندما طرق ينامب الحديد، طرق الرجل الحديد أيضاً. دهش ينامب وبدأ يبث الخوف في قلب الرجل فصاغ الرجل لنفسه رمحاً، وفي أحد الأيام قتل ابن البقرة الوحشية الحمراء الكبيرة وكذلك قتل حيوانات أخرى وأكلها.

وبخه ينامب قائلاً: «أيها الإنسان، إن أفعالك هذه سيئة، لماذا تقتل؟ ان هؤلاء إخوانك، لاتاكلهم، كلكم أولادي» وطارد ينامب الرجل مبعداً إياه بعيداً جداً.

ظل كامونو يأكل هناك طوال سنة ثم عاد، وعندما وصل إلى مورد المياه رأته كانفومبا، البقرة الوحشية الحمراء الكبيرة وذهبت لتكلم ساسيشو الطائر، رسول ينامب وقالت له: «أليس ذلك الذي رأيته هناك، والذي يحمل قدراً وهراوة سحريين نفس كامونو الذي يقتلنا». ذهب ساسيشو ليكلم ينامب: «كامونو هناك، لقد عاد».

ينامب: «هذا مايجري لأموري الخاصة أيضاً».

نادى ينامب ساسيشو وكانفومبا معاً: «كيف سنعيش؟ بإمكان كامونو أن يأتي إلى هنا بسهولة. وهكذا ذهبوا ليعيشوا معاً على جزيرة، وجمع كامونو أعواداً ضخمة من القصب ووقف فوقها، وبدأ بالتفتيش عن ينامب على الجزيرة. ثم نحت كامونو زورقاً وقدم لينامب كل ماجمعه من الحيوانات والأسماك. كان ينامب حزيناً، لقد قبل العطايا، ولكنه لم يستطع أكلها لأنها كانت أولاده. ثم صنع ينامب جبلاً ولجأ إليه، ولكن الرجل لحق به إلى هناك، وأراد ينامب الفرار من جديد. أرسل ساسيشو وكانفومبا عبر الأرض كلها، ولكنهما كانا يجدان أطفال الرجل حيثما يذهبان. قاما بدعوة العراف وكذلك سيمبوكيكي الحشرة المتنبئة: «أرينا الجنوب، أرينا الشمال» أرسلا كل الطيور للبحث عن ليتوما، مدينة ينامب الخرافية، لكن أحداً لم يجدها. قاما أيضاً بدعوة نالو نفوانا عراف ينامب وقام نالونفوانا بالتكهن، أمسك بليوي العنكبوت وقال: «حياتك أيها الملك متوقفة عليه». وهكذا فقد قام ينامب بإرسال ساسيشو وليوي للبحث عن مكان يستطيع ينامب أن يسكن فيه، وعندما عادا قالا: «لقد وجدنا بلداً». رفض نالونفوانا أن يصدق ذلك وقال «إنهما لم يصلا بعد إلى المكان الصحيح يجب أن يعبرا النهر» وهكذا عبر ساسيشو وليوي النهر ووصلا ليتوما، ثم عادا وقالا: «لقد وجدنا البلدة على الضفة الأخرى من النهر». ووافق نالونغوانا.

سأل ينامب الحيوانات إن كانت ترغب باللحاق به كيلا يستطيع الرجل الإغارة عليها ولكن الحيوانات رفضت قائلة: «لانستطيع العيش إلا هنا». قالت البقرة الوحشية الحمراء الضخمة: «سأعيش بفضل سرعتي إن الرجل لايستطيع الركض».

وقال الثيتل*: «سأعيش أيضاً على هذا النحو».

وقال الآخرون: «سنعيش أيضاً بفضل سرعتنا».

قالت السمكة: «إنني لاأخاف الرجل لأنني أعيش في الماء».

قال ينامب: «لقد سمعته، اتركه جالساً».

وأخذت كانفومبا كامونو إلى ساسيشور سول ينامب، وطالب كامونو بأرض يحرثها، فمنحت له الحقول. في الليل داست الجواميس في حقول كامونو ولهذا طعن كامونو جاموساً في أحد الليالي فمات. وعندما انقشع الليل وجد الجثة فذهب إلى ينامب وقال له: «لقد قتلت الجاموس». أجاب ينامب: «يمكنك أن تأكله»

مات وعاء ينامب الذي يغلي فيه أدويته السحرية، ذهب كامونو إلى كانفومبا وقال لها: «اذهبي إلى ينامب وأخبريه عني بأن وعائي قد مات».

«إن هذا ماتؤول إليه أغراضي الخاصة» قال ينامب.

عاد كامونو إلى قريته، وفي الليل وطئت الظباء حقوله وجرح كامونو غزالاً ذكراً من بينها فمات. حمل كامونو ذيل الغزال إلى كانفومبا وقال لها: «لقد قتلت الغزال» ذهبت كانفومبا إلى ينامب وقالت: «دعه يأكله وليكن هدية استقبالي له».

وعندما عاد كامونو إلى قريته مات كلبه، ذهب كامونو إلى كانفومبا وقال: «لقد مات كلبي». «حسناً» قال ينامب «لقد سمعت».

وعندما عاد كامونو إلى زوجته قال لها: «لقد رأيت كلبي مع ينامب وكذلك وعائي» رفضت زوجته أن تصدقه وقالت «لايمكن ذلك».

بعد الغروب جاءت الفيلة إلى حقل كامونو. أيقظته زوجته فأخذ رمحه وخرج.

---

* الثيتل: حيوان إفريقي شبيه بالثور – المترجمة –.

جرح فيلاً فمات. وعندما انقشع الليل مضى إلى كانفومبا وقال: «اذهبي وأخبري ينامب بما فعلت، لقد قتلت فيلاً».

«فلتأكله» قال ينامب «وليكن هدية استقبالي له، إنني لم أقدم لك أية هدية منذ عدت، فلتأكله».

وعاد كامونو. وعندما أتى زوجته قال «لقد قال ينامب أن علينا أن نأكل الفيل، إنه هدية استقبالنا».

مات طفل كامونو، وذهب كامونو إلى كانفومبا «اذهبي وأخبري ينامب عني أن طفلي قد مات». ذهبا إلى ينامب معاً، وهناك وجد كامونو طفله جالساً مع ينامب، قال فرس النهر: «الرجل، إنني سأقتله، إنني أقوى منه».

قال الفيل: «وكذلك أنا».

وقال الجاموس والأسد: «وكذلك نحن».

قال الضبع: «سوف أستلقي بانتظاره ليلاً، سأمسك به أثناء نومه»

وقالت الإوزة البرية: «سأعيش بفضل أجنحتي».



وقال الطيور الأخرى: «وكذلك نحن» وهلم جراً.

وظل ينامب يحاول إقناعها جميعاً لأنه يعرف أن الرجل يفوقها دهاءً وقال: «اذهبوا جميعاً واجمعوا الحطب» وتم جمع كومة كبيرة: «دعوا القدر تغلي» وأضرمت النار، كان الموقد شديد الحرارة إلى درجة سفعت التربة، وقال ينامب «فلنر من منكم يستطيع رفع الوعاء عن النار»، حاول الشيتل لكنه خاف، وكذلك خاف كل من البقرةالوحشية والغزال. لم يستطع الآخرون مجرد الوقوف أمام الموقد وهربوا. ذانك اللذان حاولا بإصرار أكبر كانا الفيل والجاموس ولكن جلديهما احترقا وهربا إلى الماء، وهزمت جميع الحيوانات واعترفت أنها عاجزة عن رفع الوعاء عن النار.

ونادى ينامب كامونو، أتى كامونو وأصحابه إلى النهر بأكواب خشبية ويقطينات يابسة وقدور، ملؤوها بالماء، بللوا الأرض وصبوا الماء فوق النار

فأخمدوها ثم تناولوا القدر، وأرسلوا رجلاً إلى ينامب ليخبره: «لقد رفعنا القدر».

جمع ينامب كل الرجال والحيوانات وقال: «إذا كان ثمة إنسان قد ولد اليوم فليأت إلى هنا» لكن الإنسان رفض وقال إنه رقيق جداً وانه مصنوع من الماء ولايمكن الإمساك به إلا من قبل تلك التي حملت به، قال ينامب: «إذا كان ثمة حيوان قد ولد اليوم فليأت إلى هنا، أتى الحيوان بسرعة، وقال ينامب: «فلتركض الحيوانات حال ولادتها وليمكث الإنسان سنة قبل أن يستطيع المشي».

وافقت بعض الحيوانات على الرحيل مع ينامب، تلك هي الحيوانات التي نجهل أنواعها اليوم، ورحل ينامب وزوجته ناسيليل مع ساسيشو، عبروا النهر وذهبوا إلى ليتوما مدينة ينامب مع ليوي العنكبوت، قال ينامب «فليعد ليوي»، ولكن نالونغوانا قال: «فلتكن عينا ليوي عمياوين بحيث لايستطيع العثور على هذا الطريق مرة أخرى وإلا فإنه سوف يأتي بكامونو إلى ينامب»، وصعد ينامب وحيداً.

عندما ذهب ينامب إلى الأعلى نادى كامونو كل الرجال وقال: «فلنبن برجاً عالياً لربما استطعنا الذهاب إلى ينامب»، ونصبوا أعمدة خشبية على الأرض وثبتوا أخرى في أعلاها وأوثقوها بحبال من لحاء الشجر وبهذا الشكل نصبوا برجاً عالياً جداً ولكن أربطة اللحاء السفلية تمزقت بسبب ثقله، وهوى البرج، ومات أولئك الذين كانوا في قمته، ووجه كامونو كل جهوده للعثور على ينامب.

في كل صباح عندما كانت الشمس تشرق كان يقول: «هاهو مليكنا قد أتى» ثم يحني جبهته ويصفق كفيه ويقول: «مانغو، مانغو، مانغو موليت» (المجد، المجد، المجد لذاك الذي فوقنا).

عندما يريد الإنسان الذهاب إلى الصيد، أو عندما يحلم، وأثناء مرضه يصلي لينامب دوماً مقدماً له الماء في كوب خشبي، في تلك الأيام لم يكن يقوم بأي عمل، يذهب دوماً للتعبد عندما تغرب الشمس وكذلك تتعبد ناسيليل زوجة

ينامب وخاصة عندما يكونالقمر فتياً. وعندما يموت يسجى في ضريح ووجهه نحو الشرق ليستطيع أن يعرف طريق الذهاب إلى ينامب. وعندما يصل إلى ضفة النهر يتم تلقيه (إذا كان يحمل تلك الوشوم الطقسية على ذراعيه وذينك الثقبين في أذنيه) من قبل ينامب، ويتم إعلامه بالطريق الذي يقود إلى المليك حيث سيعيش سعيداً.

وعندما تموت امرأة تسجى ووجهها إلى الغرب كي تستطيع الذهاب إلى جوار ناسيليل. ولكن إذا كان ثمة من لايملك تلك الوشوم الطقسية على ذراعيه ولاذينك الثقبين في أذنيه فسوف يقدم الذباب طعاماً له وإن رفض أكله فسوف يسافر على ذلك الطريق الطويل الذي يضيق ويضيق إلى أن ينتهي تماماً في الصحراء الرهيبة، حيث سيهلك جوعاً وعطشاً.

أسطورة مالوزية (زامبيا)



* * *

# آفـــاق المعرفة

# التعبير ووسيلته في تأسيس الخطاب



أحمـــــد المعلــم

**التعبير وسيلة للتوصيل بين الأشخاص، يختلف في مدلوله ومضمونه بين الأشخاص، ويأخذ صفات عديدة، لابدّ من فهمها، لكي يتمّ التواصل بين الكاتب والمتلقي بقدر أكبر من الفهم والوعي، وطريقة عرض المضمون والتفاعل معه، وكيفية بروزه هي التي نسمّيها الخطاب.**

• أحمد المعلم: أديب سوري، له عدد من الدراسات.

نميز في الخطاب منذ البداية خطاباً مفتوحاً، وخطاباً ذاتياً، وخطاباً موضوعياً، وخطاباً ساخراً.. الحدود الفاصلة بين هذه الألوان ليست قاسية، بل إن في بعضها من التشابه مايتطابق إلى حد كبير، غير أن هذا التشابه ليس له أن يلغي الخصوصية، التي يحب التعبير احتواءها وامتلاكها. ومن شأن البلاغة والفصاحة أن تحملا القصد، الذي يسعى إليه الكاتب، والذي سيقدّره القارىء أخيراً.

والشركة في الخطاب لايمكن نكرانها. يقول نورثروب فراي: (كل شيء مختلف – المكان، الزمان، التفاصيل، طريقة المعالجة – غير أنني أظن أن أيُّ قارىء، أياً كانت درجة ثقافته، سيقول: إنّه تعرّف على ذات القصة – القصة كفكرة رئيسية، إذ أن الاستمرار الطولي هو وحده المختلف. لكن غالباً ماتكون لدينا وحدات أصغر مشتركة)[١] ص٤٠.



في الخطاب نبوات أو جنوات، تُشعل في الوعي ذكرى، سرعان ماتنهض من خمودها، فتصبح قادرة على الحركة، والمثول بين يدي القارىء، ويكون الترجيع صدى لذكرى عابرة، منها يمتدّ التواصل كراهية أو محبّة للفعل الحاصل، يختلف انتشاره وامتداده من قصة لأخرى عند الكاتب نفسه، أو عند كاتب وآخر. وفي التدقيق أو التمحيص، وحين الرغبة في معرفة السر، التي كانت دافعاً للذكرى، والذي تستهويه وتستقطبه الكتابة، فإن الذي لاغناء عنه هو الاقتراب من هذا السر، ماأمكن إلى ذلك من سبيل، لكشف موقعه من البنيان، ومن قدرة التوصيل، وبالتالي، بالإفادة من جذر الموضوع. يقول سمير الحاج شاهين: (ومهما كان هذا الشيء الحسي، الذي لاتصعد منه إلى المطلق تافهاً. فإنه كالشرارة التي تولع الغابة، ليست قيمته في ذاته، بل في الحريق الذي يشعله، وفي قدرته على الانتشار)[٢] ص١١.

في الأقصوصة خصوصاً، وفي الأدب بوجه عام، لابد من إقامة الجسور بين الكاتب والتراث الأدبي والمعرفي من جهة، وبين الكاتب ومتلقّيه من جهة أخرى، لصنع القواسم المشتركة في بسط الموضوع، بغية الوصول إلى مجسّات استراتيجية، تُوصل المتلقي إلى الرؤية، التي يغذّ السير باتجاهها الكاتب. وعندما ينهض الاستغراق من كينونته، فإن الفعل الأوّل الصادر من المتلقي هو البحث عن أمكنة الاستهواء، أو عن الأفعال التي طابت له، فرضي عنها، أو التعابير التي مكّنته، ومكّنت الكاتب من الوصول إلى القصد.. بعض من الاستغراب، أو الإدهاش، أو التهكم، أو السخرية، أو كلها معاً، تقابلنا في البنيان القصصي، يعنينا منها ماطُرح أكثر قرباً إلى الرؤية، وإلى التواصل، وأيضاً إلى التفاعل بين الموضوع والكاتب، وبين الموضوع والمتلقي في ساحة التكوين.

في (المجاري)[٣] لفاضل السباعي نجد احتكاماً بين المتحاورِين إلى العرف والعادة، لأنهما وسيلة تلاقٍ، وأرضية مشتركة للتفاهم: (لماذا تتعب نفسك، وتتعبني؟ بمثل هذه ننضح المجاري، عادة، يا سيدي!!.

وينقر على الصفيحة تحت إبطه) ص٨. إن الشخص يلجأ إلى النقر على الصفيحة بغية استيعاب الموضوع من الجانب الآخر، فالنقر أصبح وسيلة تفاهم أكثر من القول، وذلك ليس لأن اللغة عاجزة عن التوصيل، وإنما لأن النقر واستخدام الإشارة يعزّزان موقف الشخصية لدى الطرف الآخر،الذي يبدو أنه يحمل مسؤولية أكبر في العمل، حيث إنه وسيط بين الإدارة والعمال.

والوسيط على الرغم من أنه مغلوب على أمره في المسألة، فإنه يستقرىء وجوه العمال: وضعهم أولاً، ثم قدرتهم على تنفيذ العمل ثانياً. فيقول: (مضيت إلى حيث الرجال العشرة، فوجدتهم في هيئات شتى متنافرة، إلا أنّه كانت توحدهم – وهم في انتظار أن يبدأو معي عملاً كريهاً -/وجوه كالحة، ونظرات قاسية، أخذوا يقدحونني بها، كما لو أنني أنا الذي ملأتهم المجاري من فضلات

تخصّه) ص٧. فالوسيط إنسان بسيط، يقدّمه الكاتب متملّصاً من مسؤولية، يُلصقها به الآخرون من المتعبين، ويقدّر فيهم أيضاً نظرات الغضب والاشمئزاز، التي يرمونه بها. ولكن! لاحيلة له.

لكن الغضب والاشمئزاز لايغنيان عن العمل. فيلجأ عامل إلى التوسّل، كي يكون الوسيط رفيقاً بهم جميعاً، ويعطّل العامل تفكيره، لينصرفوا جميعاً إلى العمل كما ألفوا. إلاّ أن رغبة الكاتب تطلّ علينا، لتفرض على الشخصية بطولة البحث في الأسباب وإعمال التفكير (لاتعذّبنا، يا سيدي، الله لايعذّبك!)

كانت نبرته تنمّ عن ضيق، رغم مافيها من توسّل) ص٩. لو نجح التوسل ماكان للموضوع أن يُطرح كما رأيناه.. فالمسألة الجليّة لدى الوسيط هي حبّه أن تنتهي المشكلة، فيجد الحل المناسب الدائم لها.

وإذ يفلح سعي الوسيط، وتحبّ الإدارة أن تكافئه، فإن الفاصل بين الطرفين يظلّ قائماً. فالوسيط غدا من عالم، تفوح منه رائحة مخزية، أو غير مرغوبة. والإدارة أو المسؤولون فيها يعنيهم أن تظلّ أمكنة العمل نظيفة، وبعيدة عن مثل هذه الروائح: (رأيته، في اقترابه مني، يزمّ شفتيه، وقد أخذ نفساً صغيراً، فنفساً آخر: بدا أن بقايا الرائحة، التي لم يزلها الصابون من أطرافي، قد زكمت أنفي!) ص١٣. أتراها الرائحة غدت علامة وهوية؟.. أترى الفعل السليم الصحيح يغدو سبباً للقرف؟!.

يبدو أن الوسيط أحسّ بذلك، لكن ذلك اكتشفه متأخراً، وخاصة حين ذهب الظن به بداية بأن الصابون سيزيل مثل الرائحة، التي علقت به.. لكن الآخر يخيّب رجاءه، فالرائحة متلبّسة في الثياب والشخصية، كأنها تقول لهذا الوسيط: إن عالمك ليس هنا أيها الشخص، عالمك يكون بين المجاري، ومَنْ يقومون بمثل هذا العمل من التنظيفات والتصويبات!.

فرض الموقف على الوسيط وعي المسألة، فأصبح يسلك سلوكاً، يأمل منه أن يرضي الناس في الإدارة، فيخفّف قدراً من الإزعاج: (هيا اتبعني. تبعته، متخلّفاً عنه خطوة كاملة.) ص١٤.

إن محاولة التخفيف من وطأة الرائحة لاتلغيها. إلا أن الوسيط يريد أن يؤكّد لمن حوله من المسؤولين بأن هذه الرائحة هي ليست من تكوينه الذاتي، وإنما هي طارئة عليه. فهل يقدّر الطرف الآخر ذلك؟.. مادامت الرائحة موجودة، وكونها سابقة في التواصل، فإنها تصبح تعريفاً للشخصية: (ورأيته في اقترابه مني، يلوي شفتيه، منقبض الوجه! ولكنها رائحة دخيلة عليّ أيها السادة!) ص١٤. عبثاً يحاول الوسيط دفع الريبة عن نفسه، فالرائحة تمكّنت من مظهره وسلوكه، وكان لابدّ من أن يُكافأ على جميل صنعه، بأن يغدو رئيساً لشعبة تنظيف المجاري. بينما كان يأمل أن يُصبح ميسور الحال، فإن لم يكن ذلك، فليكن من أعضاء الإدارة المرموقين. لكن هذا الأمر لم يحصل، بل إن المؤثر الخارجي /الرائحة، فرض تواصله على الناس والواقع. وكان من طيبة تفكيره تقديم الحلول المناسبة للمشكلة، فسقط في الفخ، الذي كان مطيّته أو بغيته إلى الإرتقاء، فإذا به يعاني من السقوط. وتلك هي الوهدة الكبرى التي نسج الكاتب خيوطها في عملية التوصيل.

في (يوم في الأسبوع)[4] محمد المرّ نجد البطلة في مشكلة، تُعاني منها، وما ان تلمح بارقة انفراج حتى تهرع إليها. فقد استعصى على الفتاة الفلسفة وميادينها، فصارت الفلسفة نقصاً لديها، أحبّت أن تغطّيه بقبول الزواج: (كان لها دور ثان في الفلسفة. كم تكره هذه المادة! عندما قالت لها أمها أنها بشكل جاد بعد أسبوع من ظهور النتيجة: إن علياً قد تقدّم لخطبتها، وافقت بشكل سريع وأوتوماتيكي، نكاية بمادة الفلسفة، وأخرجت لسانها ساخرة من سقراط وأفلاطون وأرسطو والكندي) ص٤٩. إن التعويض عن النقص سلك أسلوب

السخرية من الواقع: (أخرجت لسانها)، وانصبّت السخرية - وفق رأي الفتاة البطلة - على رموز الواقع الغائبين: (سقراط وأفلاطون وأرسطو والكندي). فالسخرية جاءت في غير مكانها وزمانها وشخوصها، فلم تتوجّه مباشرة إلى النقص، بل أحبّت أن تنتقم منه بطريق آخر.

أضحت الفتاة البطلة ترى الدنيا والحياة في رَجُلها، ترقب النأمات والإشارات، لتصوغ السلوك المناسب لها: (تتأمله بشكل تعبّدي، تراقب حاجبيه، عندما يتقوّسان، دلالة على الاهتمام بالموضوع، الذي يقرأه. ترتاح عندما ترى قسمات وجهه وهي تنبسط في مرات كثيرة) ص٥٠. وليس الأمر في تجلّيه سوى الخنوع والاستسلام، ومن ثم القبول بأن تكون الفتاة دمية ذكية في أداء الخدمات والواجبات. وكان الحدث البارز في النص القصصي - مرض الزوج - فاتحة لسلوك، يزيد الاستسلام والخنوع تمكّناً من شخصية المرأة، وتعالياً وسموّاً من الرجل، عندما صارت المرأة مومياء في البيت: (في الصباح، عندما فتح عينيه، وابتسم لها بضعف، غمرتها الفرحة، وأخذت يده اليمنى، وغطّتها بالقبلات) ص٥١.



السلوك بات دليلاً على الطاعة العمياء، وبات هادياً ومنقذاً للمرأة من المعاناة ومن المواجهة. فلم تُؤثر المرأة السلبيةَ في المواقف فقط، بل إنها استرسلت في الاستسلام، حتّى سحبته على الرجاء والأمل وحيث أن الاستسلام لايكفل حياة سويّة، وليس له أن ينوب عن الرجاء والأمل، فإن الذي صار، والذي من حقه أن يكون، هو رفض الرجل لمثل هذا المنطق في الحياة والوجود: (مازالت إلى الآن بعد خمس سنوات من تلك الحادثة لاتصدّق أن علياً قد طلّقها). إن المرأة قد أضاعت الرجاء والأمل، ومعهما الانفتاح على الحياة والواقع. فأضحت في غفلة عما يجري فيهما، تعبر من فوقها الشؤون، وهي في شأن آخر عنها، شأن الخضوع والاستسلام.

إن لعبة تغييب العقل، التي مارستها المرأة، لم تكن سوى مؤشر ودليل على الغفلة، والتهاون في شؤون الحياة يُفضي إلى تهادن الحياة في شؤون الفرد، ومن ثم طرحه جانباً لأنه ليس جديراً بهذه الحياة.

(العصافير)(*) لنجم الدين سمان تصبو إلى الحرية، وتتودّد إليها. عشقاً يحوّم في كل الأرجاء، لكن الأرض مرصودة، يحرسها القهر والمنع، وماإن ينأى الظلم قليلاً، حتى تَنْهَدَ إلى الحرية عصافير الحب: (ضحكت، خطف فنجان القهوة من أمامها. رمقته بنار عذبة) ص٤٢. لم تكن النار سوى صورة الاندفاع الذاتي والتوهج، فالعتاب من طرف، يقابله الاطمئنان والشوق من الجانب الآخر.. وليت الحياة تدوم هكذا.. حيث سرعان ماتجد انخطافاً نحو القمع، وتجسيداً لكبت الفرح، الذي يظهر بين السمّار، أو بين الأحباب، فنجد التلصص واستراق السمع، يظهر من جانب ليس له إلا وأد البهجة أو البسمة:

(اقتربت أذن كبيرة منهم، وأخذت تتنصت.

ضرب عبود الطاولة بيده:

- يا جماعة، اسمعوا هذا الكلام.

التفتوا إليه، نفش رأسه كالديك. مطّ شفتيه:

- هذه الأنسة تقول - قلّدها - المبدأ الأساسي في تحرّر المرأة هو تحرّرها الاقتصادي) ص٤٥.

ليست الأذن الكبيرة سوى نعت لإنسان، ليس في جوانحه سوى متعة التنصت، ومن قبل، لم تكن النظرات المتوقّدة سوى الفرح العام، لمحب لايسعه إلاّ أن يرضى بما يأتيه الحبيب. ونقدّر ضرب الطاولة تنبيهاً للمشاركين في الجلسة من الأصحاب، وهو - أعني فعل الضرب - يمثّل تشويشاً حاداً، وأيضاً للتعبير عن عدم الرضى مما تأتي به هذه الأذن الكبيرة، كما ان الحوار ينحرف انحرافاً كبيراً عن القصد، لابدّ من تقدير سويّ له في مسألة المواجهة مع إنسان، أصبح كله الأذن الصاغية

أمـا التناقض الآخـر بين مـوقـفين وسلوكين، فنرى أثراً كـبـيـراً في هذا التغليف المطروح على الواقع: (علّق أحدهم نكتة على عمود الكهرباء، ولاحقهم بنظرات لزجة، لكزت المتسربلة بالسواد زميلتها، مدّت يداً مغلّفة بجلد أسود:

– يا لطيف! شوفي!

– يا أختي، أجارنا الله، هذه علامات قيام الساعة) ص٤٦. لم يكن للنكتة أن تبلغ مـدى عـمـود الكهـرباء، لولا أنها قـد خنقت المداورة. وجـاءت قـصـدية، لاتمطل غايتها في علاقة الذكر بالأنثى، ولم يكن للاستغراب أن ينهض، فيكشف عن ساقيه، لولا هذا التغاير بين مفهومين، يعرفهما مجتمعنا تماماً. مفهوم يعيد كل شيء إلى الدين من نظرته السلفية، ومفهوم يرى أن الحياة تمضي قدماً إلى الأمام، تتطوّر وتتغيّر، ولن تعود القهقرى، فهي ترفض الثبات في مطلق الأحوال، وتخضع لمنطق المتغيّرات دائماً.

صحيح أن البنات المتحجّبات وضعن شروطاً للسلوك في الشارع، يوسم بالعفـة والرزانة، إلا أن الصحيح أيضاً هو أن بعض الناس، ممن يرفضـون الحجاب، يودّون أن يروا الشارع مثل ماهو في نفوسهم. وأيضاً في هذه المسألة يلوح التـغـاير، وكـأن الطرفين على طرفي نقـيض. ذاك مـا أحبّ أن يفصح عنه التعبير.

ومن شـأن التعبير الدائر شكل خطابه بين الطرفين أن يلجأ إلى الدلالة والإشارة، فإذا هو يأخذ المعلومة المعروفة، ويدوّنها في خانة الرمز، فتغدو ذات إحالات وإشارات، يستقبلها المتلقي، عارفاً قصدها، ومحتفلاً بنمائها: (أنا بارد أيتها الشمس القطبية، أنا صحراء النقب) ص٤٧. فالشمس القطبية غدت رمزاً للبرودة، أو لنقل: إنها الشمس الفاترة، أما صحراء النقب فإنها ذروة التوهج والاشتعال، وذاك مفهوم أولي، تهرع إليه ذاكرة المتلقي، إلا أن النقطة الأخرى التي تظلّ خافية، وتحتاج إلى أناة لاكتشافها، فهي تقدير جغرافية المكان، فبين

الشمس القطبية وصحراء النقب مسافات، يزيد من أبعادها ذاك التباعد بين المفاهيم والأعراف الاجتماعية. فكيف وحّد الكاتب بين الاتجاهين؟

إن صحراد النقب غريبة عما حولها، وأما الشمس القطبية، فإنها غريبة عن كل العالم، ومن شأن الغريبين أن يلتقيا. لكننا نرى أن الشمس القطبية حاضنة لما يتسرّب إليها من صحراء النقب وغيرها، ونرى صحراء النقب تلوذ بالشمس القطبية، لتحمي نفسها من الضياع والتشرّد. فالتشكيل الذي ينحو إليه البناء القصصي، استناداً إلى التعبير المنطوق به، من البطل الذكر يُومي ويشير إلى مجموعتين متقابلتين: مجموعة الأنثى الكبيرة ومجموعة الرجل الصغير، ويبدو أن احتضان المجموعة الكبيرة /المرأة للمجموعة الصغيرة / الرجل أمر واقع، من شأنه أن يعزّز عرى الارتباط بين هاتين المجموعتين الصغيرتين، قياساً إلى المجموعة الكبيرة المجتمع. لقد أمل البطل الرجل من المرأة أن تكون عوناً كبيراً له في تخطّي الحواجز الاجتماعية، حيث هي حاضن أكبر، لكن التشكيل القصصي يُفرز مجموعة أكبر هي المجتمع، تفرض هيبتها وسلطانها، لأنها قادرة على الاحتواء والاحتضان، مثلما فعلت المرأة بالرجل. هكذا يتم أخيراً الخضوع للشرط الاجتماعي، فلا تمتاز علاقة ناصعة البياض من علاقة ليست لها الصفات نفسها، بل إن الواقع ومافيه من أمراض وعلل ووساخة لابدّ لها من أن تصيب هذين الطائرين المتفاهمين المتحابّين، فيأتي رمز الشرط الاجتماعي، لينهض بشأن العرف والعادة، التي ظن البطل والبطلة نفسيهما أنهما في منأى عنها: (أسدل المأذون منديلاً متّسخاً على يديهما، قرأ الفاتحة بسرعة البرق، ابتسم لهما، ففاحت رائحة مسك الأموات من فمه، وهو ينتظر الحلاوة) ص٤٩.

إن الإشارة واضحة في سحب الجمود إلى الحركة، وفي سحب الوساخة إلى النظافة، وفي سحب العطر الخارجي إلى عطر الذات، وبالتالي إلى سيطرة

الشـأن الاجـتـمـاعي على الشـأن الفـردي، ولامناص عندئذ، وفق هيكل البناء القـصـصي وسـيـرورته من تقـدير الاحـتـواء في مظاهره الفـردية ومظاهره الاجتماعية، وبالتالي، تقدير المظاهر الاجتماعية قدرة أكبر على الاحتواء، وتحطيم سيرورة القصد الصغرى، إذا ماكانت راغبة بالخروج عن الدائرة الكبرى في الاحتضان والتوجه.

في (جذور الحجارة)[٦] لفائز الزبيدي، نحن أمام تعبير، يجسّد منظراً، منه نفهم الوضع الاجتمـاعي للبطل، حيث موقعه في الحضيض من السلم الاجتماعي، فلا يرقى عن مستوى الأرجل: (مرّت بي أرجل داخلة وخارجة، دون أن يُعنى بوجودي أي منها..) ص١٥٣. ربما كان البطل يشتهي أن تعثر به أحد الأرجل، غير أن التعبير يهب الأرجل صفة العقلانية والتحكم، هكذا، يغدو العالم كله أرجلاً عند هذا المسحوق، لايمكن له أن يرقى إلى مستوى الرأس أو دونه.

يجيء التعبير الثاني معززاً موقع التعبير الأول، حيث ينحطّ الإنسان عن المرتبة الإنسانية والحيوانية، وذلك في مثل الظروف التي يعيش فيها مثل هذا الإنسان. ولنا أن نتصوّر تلك الحقيقة المرة حين يأنف الكلب من تناول خصيتي الرجل، لأنه يتمتّع بلحم لذيذ يومياً، فهو في غنى عن مثل هذه الأشياء من الإنسان المسحوق: (أوقفوا في الشمس بتول العمياء وكنّتها وأطفالها.. وأمام عيونهم قطعوا خصيتي الرجل، وألقوهما إلى كلب أسود، تلتمع فروته من الدلال. فشمّهما وانصرف، فلحقوا به يطقطقون بأسلحتهم وهم ينشدون نشيدهم العسكري..) ص١٥٨. وتتجلّى الوجهة الأخرى أو القصد في مسيرة الإنسان خلف الكلب، الذي يقود مجموعة إنسانية تطقطق بأسلحتها وبهلوانيتها وقدوتها هذا الكلب المدلّل. أما منح صفة السواد للكلب فإنها تمنحه عظمة، وتومئ إلى الشؤم الذي يحل بالبطل.

وتقدير الموقف من الجماعة، المتعاطفة طبعاً مع البطل أي بطل، يقع في براثن هذه الطغمة المستبدّة يبدو في هذا التفضيل للموت على الحياة، وأية حياة تكون للإنسان عندما يفقد رجولته، وأيضاً كرامته؟!.

فالتفتيش عن الإنسان المعاند، أو الذي يأمل بعض الحرية، أو يمارس بعض التمرّد، يظلّ قائماً: (المسلحون في الخان، وهم لابد أن يعثروا على أحد ما.. قد يقتلونه.. أو ربما.. أحسن له أن يقتلوه... أدخل.. هيا أدخل..) ص١٦٠، إذن، فالتعذيب سيطال أي إنسان، تناله قبضة السلطة، وأي إنسان يسقط في يديها، أحب إليه الموت من حياة بلا رجولة أو كرامة. ذاك مايريد أن يفصح عنه النص: (أمس فقط سألوا أحدهم، فاختار القتل، وحسناً فعل. ويلاه!.. كيف بالرجل دون رجولته!..) ص١٦١.

وحيث إن القصة قد اختارت أن تؤسّس بنية مشهدية، من شأنها أن تقدّم فكرة جوهرية، عما يدور في الواقع، وكان الكاتب رساماً، يضيف هذا الجزء إلى ماقبله، حتى نرى في النهاية التكوين الشامل لجسد القصة، من أبعاده كافة. فهاهي الدجاجات تخاف على نفسها من طقطقة السلاح، وتهرب بنفسها إلى المكان الآمن، ورغم ذلك فإنها تنكش ماعلق برجليها من الأوساخ، استعداداً للانطلاق والانعتاق من هذا الجو الخانق: (حلّ في الباحة المشمسة هدوء ليلي مهدّد، تسمع فيه واضحة ولولة الدجاجات عند قدمي صاحبي.

فجأة، طقطقت أقسام الأسلحة، فصمتت الدجاجات، وبعض لحظات تراكضن مذعورات، ودلفت إحداهن إلى الممر، ولبدت في العتمة، تنقر مابين أصابعها مرتجفة...) ص١٦٢، وبذلك تكون قد اكتملت صورة اللوحة المرسومة بعناية، جسّدت الرعب والهلع على بعض الحيوان مثل الدجاج والإنسان، كما جسّدت المنعة والرفعة لدى الكلب وهؤلاء الذين يطقطقون بأسلحتهم.

(عزّي يفوز بالجائزة الكبرى)(٧) قصة مصطفى يعلى، تؤسّس موضوعها على الركون والاستسلام للواقع، وأن التغيير ليس له أن يحدث في مثل هذه التجمعات البشرية، لذا يتأسس بيان التعبير ومنطق الخطاب وصورته لسحب الماضي إلى الحاضر، وإبراز سيطرته، مؤشّراً قوياً دالاً على ماينحو إليه الموضوع: (- أهلها في غيبوبة، ولن يقرأوه.

- أيقرأ أهل الكهف؟ أيحضرون مثل هذه التجمعات؟) ص٦٠. أهل الكهف في غيبوبة عما يجري في الواقع والحياة، مثلهم مثل أهل المدينة فيّ سكونهم وانعزالهم عما يجري حولهم أيضاً. أهل الكهف عاجزون عن النطق، فكيف بهم يقدرون على التأثير في الواقع!!.

الصفة الأولى التي تمتّع بها أهل الكهف هي الهروب وعدم القدرة على المواجهة، فأفاء الله عليهم ثوب السكونية، حتى إذا نهضوا، كانوا في رعب من الواقع، حيث لم يجرؤوا على الظهور. أهل الكهف إشارة ودلالة إلى هذه الأحوال التي تكون من العاجزين، أو المقصّرين عن مواجهة الواقع. هم يرون الأمور تجري، ولايحاولون أن يعرقلوا مسيرتها بإبداء رأي أو تجهيز حركة. لذلك لافرق لدى هذه المجموعة البشرية في الدورة الانتخابية من هذا المرشح أو ذاك.

الإشارة الثانية في جدول التعبيرعن الموضوع تكون متمّمة للمدلول الأول، وتسير باتجاهه: (فهو يؤدي المهمة في سرعة البرق، وكأنه عفريت سيدنا سليمان) ص٦١. فالحركة عند (عفريت سيدنا سليمان) لاتأتي من دخيلة نفسه، وإنما يكون مرغماً عليها، وكذلك البطل لايأتي من الحركة إلاّ بما يؤمر. لكن تقديرنا ينصبّ على أن هذه الحركة، التي تدور في الحاضر، هي ليست من عطائه، وإنما هي من عطاء الماضي، أي أن سلطان الماضي مفروض على الحاضر بقوّة وحزم.

وتأتي المحاور الأخرى من حياة البطل، كاشفة الغطاء عن الوضع الاجتماعي، حيث إن الصعود من الأسفل إلى الأعلى، لايعني تغييراً في الحركة، أو الأحوال، وإنما مجرّد عملية استلام وتسليم بين السابق واللاحق.

البطل سليل أسرة بائسة، عانت من البؤس والحرمان. وكان غذاؤه الوحيد هو الضرب والشتم: (ماتت أمي التي كانت تطبخ لي الحجارة. مات أبي الذي كان يفطرني ويغذّيني ويعشني ضرباً) ص٦٤. إن هاتين الإشارتين (طبخ الحجارة) الواردة من قصة معروفة في تراثنا العربي، تحمل إلى الحاضر هيمنة الماضي عليه. وأيضاً (يفطرني ويغذيني ويعشيني ضرباً) جاءت متمّمة لما حصل في الإشارة الأولى. وبالتالي، فإن التعبير أيضاً هنا يبسط هيمنة الماضي، وحضوره في الحاضر، وإجباره على السير وفق منطقه الخاص.

أما حال البطل فإنّها ليست سوى شيء فَقَدَ الحياة منذ مدّة طويلة، فلا تحتاجه الحياة، وماقيها من حركة وضوضاء، على الرغم من أن هذه الحركة ليست باتجاه التغيير: (وكم مرة قذف بي النادل إلى الخارج كخنفس تيبّس منذ مدة!) ص٦٥. وتكتمل الدائرة في انغلاقها على الحاضر، وفي انفتاحها نحو الماضي، حين يصبح عزّى مالكاً للمال، فإذا به ينحو القصد الذي عرفه في غيره، وإذا هو صورة تامة عن السابق: (صاحب الحانة نبت كالتمثال وراء صندوقه المعدني، ينتظر في حرص اليهود، أداء الزبناء ثمن ماشربوه) ص٦٧. فأنّى يكون التغيير؟!.

ثمة أمر واحد وكدّه التعبير وحرص عليه، هو ثوب السكونية بين السابق واللاحق على المستوى الفردي وعلى مستوى الجماعة أيضاً.

(ذات العينين الحزينتين)[٨] من حسيب كيالي، تصرّ على الإيماء إلى الجوع الجنسي، الذي يكون البطل محروماً منه. فمنذ الاستهلال يقابلنا النشوء

القصصي بمثل هذا القول: (إنهما تجلسانني بالقوة على الكنبة، وكلّ واحدة تلزّ علي من طرف، وتروحان تسألان أسئلة محرجة أحياناً) ص٩٢. ولايمكن فهم الأسئلة المحرجة في بعض الأحيان، التي تهيلها المرأتان على الرجل لولا اللز، الذي تمارسانه على الرجل. وتلك هي الإشارة الفاضحة في مضمون الخطاب وتأسيس التعبير عليها. أما الأمر بالنسبة إلى البطل، فهو كما يقول ديني دي رجمون: (أن يكون في هذه النية أو هذا الأمل تفسير جزئي للسهولة التي يتزوّج بها الناس «دون أن يصدّقوا».. والحلم بالهوى الممكن يعمل عمل الألهية الدائمة، فيخدّر ثورات الضجر. لايجهل أحد بأن الهوى قد يكون تعيساً - ولكنهم يشعرون مقدّماً بأن هذه التعاسة أجمل وأشدّ «حيوية» من الحياة الطبيعية، وأكثر تشويقاً من «سعادتنا الصغيرة»...

أما الضجر من الرضاء أو الهوى: ذلك هو المفترق الذي تدخله في حياتنا فكرة السعادة الحديثة)[٩] ص٣٥٨.



هذا الاستيعاب العام يحاوره التعبير في المضمون القصصي، وينشدّ إليه الخطاب، ليبني تطلعات، من شأنها إزالة البؤس من الحياة والوجود.

وتفوح من الخطاب رائحة الرغبة بالجنس، مع ادعاء للفهم بالأمور الأخرى كافة: (أنا إبليس ذاته ألعبه على أصابعي الخمس هذه، آخذه إلى البحر، وأرجعه عطشان، فهمت أم أفهمك؟

- فهمت.

- إذن، اعلم أن مني مجازة في الحقوق هي أيضاً.

قلت منتصراً: أنا أيضاً مجاز) ص٩٦. على الرغم من أن الخطاب يسلك قصداً سوياً للولوج إلى مضمون الموضوع، فإنه ينشىء مقاربات، غايتها تنمية التطلع للحصول على المبتغى.

ويكثير من الزهو تأتي الإشارة صارخة بين الرجلين، كأنها تريد أن تحتوي كل أزماتها ومشكلاتها، غير أن الطرف الآخر /المرأة ليست في مثل هذا الجوع والحرمان، الذي يكابد منهما الرجلان: (ومدّ يده يُربت على أردافها، وينتر يده كأنما لدغته بصة نار: «يوه على قامتي إن شاء الله، هذه كهرباء، وليست قفا!

متى كأنها في دنيا أخرى) ص٩٨. يعنينا من الخطاب تعبير: (لدغته بصة نار) وما يشير إليه من عذاب وحرمان واحتراق، فواقع الحال ليست النار في الأرداف، وإنما هي في اليد التي تمتدّ.

واللغة الموارية تعبيراً عن القصد تبدو مكابرة بين الطرفين. فعلى الرغم من الصراحة التي يبدو بها البطل حيال الرجل والمرأة، فإن الآخر يسلك السوية نفسها، مستجيباً إلى لغة الحوار: (قولا لي: أما دخلتما في باب قلة الأدب بعد؟

قلت: لم تطل جلستك عند حسني أفندي!) ص١٠٤. ليس البطل معنياً بوقت الجلسة وقدرها، وإنما هي لغة تعبيرتقدّر الموارية، وتستجيب لها.

قد يكون من حقنا على البناء القصصي في تركيب نفسية البطل أن نتساءل عن ذلك الشوق العارم إلى المرأة، ثم الانصراف من ذلك إلى القص، وكأن الغاية هي تجسيد الرغبة في القص أكثر من إبراز الفعل المقصود. فهذا الشوق الواجد المتودّد إلى المرأة، أية امرأة، كان من حقه أن يطفىء بعض لهبه وأواره، وخاصة بعد أن رأينا مايفعله الرجل الآخر/ ابن العم، إلا أن الرغبة بالقص تأخذ مجراها، فتنأى بالفعل المقدّر عن صيرورته الأولى، وتذهب باتجاه قصدي آخر، هو المداعبة والتهكم والسخرية. وحسيب كيالي رائد من رواد الأدب الساخر في قصصنا السوري. فالذي يعنيه من التكوين القصصي بوجه عام هو التهكم والسخرية، بغية التوجه نحو التغيير. وهذا الأمر نلمسه في أكثر من قصة للكاتب.

كانت صفة التعبير في قصص: (المجاري، ويوم في الأسبوع، وجذور الحجارة، وعزى يفوز بالجائزة الكبرى) مؤسسة الخطاب على معاداة الواقع، وبيان موقع الإنسان الضعيف من الحياة والوجود، حيث لايملك البطل غير الخنوع والاستسلام إلى سلطات الواقع، وحتى لو تمّ لهذا البطل التمكّن من التأثير في الواقع، فإنه يكون قد ألف السكونية، فانحاز إلى الرتابة المطلقة، معطلاً كل شأن من شؤون التغيير.

أما قصة: (العصافير، وذات العينين الحزينتين) فقد انضوى كل منهما تحت لواء التهكم والسخرية، وقرص الواقع، وبيان عيوبه بغية التحوّل والتغيير. وإذا كان القصد واضحاً في (ذات العينين الحزينتين)، ويرتكز أساسه على السلوك الفردي بالدرجة الأولى، فإن (العصافير) كانت تنحو نحواً مغايراً في تركيب البنية من الجماعة، وقوة مؤثراتها على الفرد في سلوكه ونشاطه.



كان المطلوب خفياً عن الأنظار في مراحل القص، في (يوم في الأسبوع، والمجاري) وتركّزت القراءة على الحدس والمقاربة، غير أن البنية القصصية أفسحت المجال للاستنتاج من منظور القراءة، فبات الفشل الذي تم الهروب منه مآلاً لكل الأعمال اللاحقة. بينما كانت قصتي: (جذور الحجارة، وعزى يفوز بالجائزة الكبرى) تنظر إلى الواقع نظرة شاملة، ثم تحفران في عيوبه ومثالبه تضخيماً وتفريجاً عن ذات البطل. وغير خاف عن طبيعة مثل هذا البناء القصصي روح النقمة العارم، الذي يغالب الواقع في وجوده، ويتزيّد عليه. وأما قصتي (العصافير، وذات العينين الحزينتين) فإن الأهم لديهما هو الاحتكام لسلطات التعبير وبيان الخطاب لمناقضة أحوال الواقع.

لقد كان تجسيد سلطان الزمان في ماضويته هائلاً في قصة: (عزى يفوز بالجائزة الكبرى) وتلتها (العصافير) ثم (يوم في الأسبوع). مما يؤكد أن

البطل محكوم بسلطان الماضي، ومما يعني أن حركة التغيير طفيفة وعابرة، إن لم تكن منسية من جدول التطلع الفردي.

## الهوامش

١- الماهية والخرافة - ترجمة: هيفاء هاشم - مراجعة: عبدالكريم ناصيف - وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٢.

٢ - لحظة الأبدية - المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ١٩٨٠.

٣- الابتسام في الأيام الصعبة - الدار التونسية - تونس ١٩٨٣.

٤- صداقة - دار العودة - بيروت ١٩٨٧.

٥- الأنفاس الأخيرة لعتريس - نجم الدين سمان - دار الحوار - اللاذقية ١٩٩٢.

٦- جذور الحجارة - وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩١.

٧- دائرة الكسوف - اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٨٠.

٨- حكايات ابن العم - دار الينابيع - ١٩٩٢.

٩- الحب والغرب - ترجمة: د. عمر شخاشيرو - وزارة الثقافة - دمشق ١٩٧٢.

* * *

## آفاق المعرفة

# أبو حية النميري ودون كيشوت



الدكتور أحمد علي محمد

**لعلهُ من الطريف – حقاً – أنْ يقعَ تشابهٌ بين شخصيتين في تراث الأمم، وتتداخل بينهما الصفات على هذا النحو الذي أشبهت فيه شخصيةُ أبي حية النميري الشاعر الذي قضى شطراً من زمانه في العهد الأموي،**

* أحمد علي محمد: باحث سوري، يكتب في الأدب المقارن، له عدد من الدراسات في الدوريات المحلية.

وشطراً في عهد دولة بني العباس، شخصيةَ دون كيشوت الأسطورية الروائية التي رسمها سرفانتس.

ومن المعروف أنّ هذا الموضوع يمكن أنْ يتناوله البحث المقارن بالتحليل، فيكشف مناحي التأثر والتأثير بين الأديبين: العربي والإسباني، ويصل إلى نتائج مهمة في هذا المضمار. ولا سيما أنّ ثمةَ تداخلاً حدث بين الثقافتين: العربية الإسلامية والإسبانية، وفي ضوء هذا التداخل يمكن أن توجد تلك العلاقة المتبادلةبينهما.

ولكنا هنا لا نريد أن نعقدَ باب المقارنة بين هاتين الشخصيتين من أجل إثبات علاقة التأثر والتأثير، أو نفيها، بقدر ما نريد أن نكشف مقدار التشابه بينهما، لهذا نعرض لهاتين الشخصيتين آخذين بعين الاعتبار الاختلاف بينهما، وهو أن شخصية أبي حيّة لها وجود في المصادر التاريخية، أما شخصية دون كيشوت فهي شخصية روائية، ولهذا الاختلاف مؤشر مهم في مجال الدراسة المقارنة، فإن كان هناك تأثير فإن الشخصية الروائية - عادة - تحاكي مثلاً أو تنطلق من واقع لتصوره أكثر جمالاً أو أكثر قبحاً، إضافة إلى السبق التاريخي، وهي نقطة أخرى لصالح شخصية أبي حية، فهاتان النقطتان ينبغي أنْ تؤخذا بعين الاعتبار قبل البدء في عقد البحث المقارن، أو على الأقل، يشار إليهما في معرض الحديث عن وجوه الشبه بينهما، كما هو الشأن في هذه الدراسة التي نقوم بها.

- شخصية أبي حيّة النميري:

هو الهيثمُ بنُ الربيعِ مختلفٌ في سنة وفاته، ويذهب ابن المعتز إلى أنّه توفي نحو «٢١٠» هجرية[١]، وقد ذكره ابنُ قتيبة في الشعر والشعراء، وابن المعتز في طبقاته، وترجم له الأصفهاني في أغانيه، وفي أخبار الحمقى، وثمار القلوب وخزانة الأدب...

أجمع مَنْ ترجم لأبي حية أنّه شاعرٌ مُجيد محسنٌ فصيح، جيدُ الطّبع، رقيق الكلام، وقد قدمه أبو عمرو بن العلاء على الراعي النميري[٢]، وذكر ابنُ قتيبة أنّه اختلف إلى المربد والتقى بالفرزدق وروى عنه[٣]. وأدرك الدولة العباسيّة ومدح من خلفائها المنصور. ومن جيد شعره قوله[٤]:

نظـرتُ كـأنـي من وراء زجاجـة ... إلى الدّار من ماءِ الصّبابة أنظرُ

فعينـاي طـوراً تـغرقان من البكا ... فـأعشى وحينـاً تحسران فأبصرُ

وليس الذي يهمي من العين دمعُها ... ولكنّـــه نـفسٌ تذوبُ فتقـــطرُ

أمّا صفاته كما ذكرها صاحبُ الأغاني، فقد كان أبو حيّة أهوجَ جباناً بخيلاً كذاباً معروفاً بذلك أجمع[٥] وكانت به لوثةٌ (مس من جنون) وقد جعله الجاحظ مع المجانين والموسوسين والنوكى.

وكان في شكله دمامة وقبح فهو كما قال الأصفهاني «كالرُّبعة» ليس بذي طول. وكان يدعي البطولة والفروسية ويزعم أنّه مغامرٌ ذو أسفار وترحال يجوب الفيافي المرعبة ويقتنص الظباء والغربان، ويقارع الأبطال، وهو في كل ذلك أسير التداعي والتخيل الكاذب، ومن أقاصيصه الطريفة أنه حدث فقال: «خرجتُ إلى الصحراء فدعوت الغربان، فوقعت حولي، فأخذت منها ماشئت. فقيل له: يا أبا حية أرأيت إن أخرجناك إلى الصحراء فدعوتها فلم تأتك فما نصنع بك؟ قال: أبعدها اللهُ إذن»[٦].

وحدث أيضاً: «رميتُ واللّه ظبيةً، فلما نفذ سهمي عن القوس، ذكرتُ بالظبية حبيبةً لي، فعدوتُ خلفَ السهم حتى قبضت على قذذه (ريشته) قبل أن يدركها»[٧].

وقال: عنّ لي ظبي فرميته، فراغ عن سهمي، فعارضه السهم، ثم راغ، فعارضه، فما زال - واللّهِ - يروغ والسهم يعارضه حتى صرعه»[٨].

ومن أشهر حكايات أبي حيّة ما كان بينه وبين الكلب، وقد تردد ذكر هذه

الحكاية في أكثر المصادر التي ترجمت له، مع خلاف يسير في أخبار الحمقى وثمار القلوب.

وتروي الحكاية أنّه كان لأبي حيّة سيفٌ يسميه (لعاب المنية) ليس بينه وبين الخشبة فرق، وكان من أجبن الناس، فحدث جارٌ له قال:

دخل ليلةً إلى بيت أبي حيّة كلبٌ، فظنه لصاً، فأشرف عليه وقد سلّ سيفه (لعاب المنية) وهو واقف وسط الدار يقول: أيها المغتر بنا، والمجترىء علينا، بئس والله ما اخترت لنفسك، خير قليل وسيف صقيل (لعاب المنية) الذي سمعت به، مشهورة ضربته، لا تُخاف نبوته، أخرج بالعفو عنك، قبل أن أدخل بالعقوبة عليك وإني والله – إن أدعو قيساً إليك لا تقم لها، وما قيس؟ تملأ والله الفضاء خيلاً ورجالاً، فبينا هو كذلك إذْ خرج الكلب، فقال: «الحمد لله الذي مسخك كلباً وكفاني ضرباً»(٩).



– شخصية دون كيشوت:

تحكي رواية دون كيشوت، التي ألفها ميغل دي سرفانتس قصة نبيل ريفي عجوز، قضى حياته عاطلاً بليداً في قرية بإقليم المانتشا الإسباني، لا يجيد عملاً سوى التلذذ بقراءة القصص التي تصور شجاعة الفرسان في العصور السالفة، فكان يعيش هذه الأقاصيص، ويتمثل مغامرات أبطالها الفرسان، من أجل ذلك عاش في عالم خيالي حالم تصوره له تلك الحكايات البطولية، وأحب، مدفوعاً بجنونه، أن يعيد تلك السير البطولية بنفسه في زمن ولت فيه هذه الظواهر، ومن هنا حدثت المفارقات وبدأت معها أحداث الرواية التي كان دون كيشوت بطلها، بله فارسها وصانع أحداثها.

ولهذه الغاية يتزيا دون كيشوت بزي الفرسان فيختار لنفسه لقباً، ويعد

رمحاً، ويشقى في البحث عن اسم لائق لحصانه الهزيل الأعجف فيسميه (روثينانتي)، وليس ذلك فحسب وإنما يتخذ خادماً لكنه لا يجد له حصانا يليق بوظيفته الجديدة، ولهذا لم يستطع الاستغناء عن حمار قميء يحمل خادمه الذي وعده بتحسن ظروفه في ضوء ما يحقق من مكاسب طامحه ليس من أجله ومن أجل خادمه، وإنما من أجل رفع الظلم عن العالم.

ويصف سرفانتس بطله هذا بأنّه مغامرٌ أهوجُ حالم تراءى له أن قادر على خلق المعجزات، وإلحاق الهزائم بالمخلوقات الخرافية، ومواجهة المردة والسحرة، والتغلب على الأشرار وتطهير الأرض من شرورهم.

وتمضي الرواية مصورة الأحداث والمفارقات المضحكة التي يواجهها البطل ورفيقه في رحلتهما الطويلة الشاقة، ونريد أن نقف هنا على حادثتين اثنتين ثم نخلص إلى تحليل الشخصيتين: الأولى حادثة تصدي دون كيشوت للمخلوقات الخرافية (طواحين الهواء)، والثانية هجومه العنيف على كتائب الجيش (قطيع الأغنام).



– طواحين الهواء:

تبدأ المفارقة المضحكة عندما يبصر دون كيشوت ورفيقه سانتشو جبابرة عتاة، فيقول دون كيشوت مخاطباً صاحبه:

– إنّ الحظّ يسوق أمورنا خيراً، انظر يا صديقي أمامنا – على الأقل – ثلاثون من المردة العتاة أو يزيدون، أرى أن أنازلهم وأسلبهم الحياة، فسأله سانتشو: أي مردة؟ فأخبره: أولئك الذين تبصرهم هناك بأذرعتهم الطويلة، إذ يبلغ طول ذراعه قرابة فرسخين. فقال سانتشو: انتبه تلك التي ترى ليست مردة بل طواحين هواء، ومع ذلك انهال عليها ضرباً(١٠).

– قطيع الأغنام:

وفي الطريق أبصر دون كيشوت قطيعاً من الخراف، فتخيلها جيشاً، فقال

لسانتشو: أولا تسمع صهيل الخيول، ونفخ الأبواق، وقرع الطبول، ثم أشرع رمحه وانقض على الخراف يذبحها، وحاول سانتشو أن يثنيه فقال: على رسلك أقسم بالله أنها أغنام، ولما انهال الرعاة عليه ضرباً بالهراوات وأبعدوه عن القطيع نظر إليها من بعيد فقال لرفيقه: إنّ عدوه الساحر قد رآه على وشك الظفر بإكليل المجد في تلك المعركة، فدبت في قلبه عقارب الحسد، فإذا به يمسخ كتائب الجيش إلى خراف[11].

ومما تقدم نلاحظ أن كلتا الشخصيتين: شخصية أبي حية، ودون كيشوت تقومان على التخيل والتداعي والحلم، فيتصرف كل منهما حسب ما يصوره له الوهم وهذا الوهم شبه لهما الأشياء من حولهما على غير حقائقها، فتعاملا والأشياء تعاملاً مدفوعاً بالجنون والإدعاء، ومع هذا هناك بعض الفوارق الواضحة بين الشخصيتين، وهذه تبدو في الإدعاء والكذب والتخيّل في شخصية أبي حية، في حين يبدو التخيّل والوهم في شخصية دون كيشوت ممارسة ويتحول إلى فعل، فهو يهاجم ويحطم ويستثير التداعيات، بينما يقف أبو حية عند حدود الكلام.

وإلى جانب هذا الاختلاف هناك صفات مشتركة منها القبح والضعف والكهولة، وهذه الصفات قد تكون سبباً في أزمة هاتين الشخصيتين، فإذا وجدت هذه الصفات في شخص سوي تكفه عن النشاط والحركة، لكن إذا توافرت في شخص مريض (شاذ) تدفعه لارتكاب الأخطاء، فيهوي في مستنقع الشذوذ. فالشخصيتان تحاولان خلق فعل مؤثر فاعل في الحياة، لكنهما لا تحسنان التوقيت، ومن ثم لا تحسنان التصرف، فيكون سلوكهما مؤذياً قبيحاً يدعو إلى الضحك (مغامرات دون كيشوت مؤذية) (حكايات أبي حية مضحكة) وكلاهما متهور وفعله قبيح.

وكذلك لا تحسن الشخصيتان التقدير والتفسير، وذلك من أثر الوهم

الكامن فيهما، فكلُّ ما تصادفه هذه الشخصيات محولٌ عن طبيعته، وهذا التحول يثير عندها تصرفاً وسلوكاً شاذاً، وهذا يظهر في اندفاع دون كيشوت فيصنع لنفسه عالماً خاصاً يحاول أن يضفيه على العالم الخارجي، وينجم عن ذلك خللٌ واضح في السلوك، فهو يبصر الخراف فيراها جيشاً، ولكن الصورة لا تستمر في الواقع، ذلك لأن هراوات الفلاحين أعادت له الصواب بُرهةً، ولكن ما إن ابتعدت عن رأسه تلك الهراوات حتى عاد الخيال يعمل عمله، فإذا به يصور لدون كيشوت أن السحرة مسخت الأبطال وحولتهم إلى قطعان لتحرمه من زهو النصر. والحادثة نفسها يسردها وَهْمُ أبي حيّة إذْ اللص يتحول إلى كلب.



ومن الصفات المشتركة بين الشخصيتين التدقيق في تسمية الأشياء، فقد كان أبو حية يسمي سيفه (لعاب المنية) لحدته، وقد أفرط في وصف مزاياه، ولكنّه في الحقيقة لا يختلف عن العصا.

ودون كيشوت يدقق في تسمية حصانه فيسميه (وثينانتي) وفي ظنه أن هذا الحصان خير من حصان الإسكندر المسمى (بوكفالوس) ولكنه في الحقيقة هزيل أعجف.

وثمة تشابه آخر نجده في نزوع كلتا الشخصيتين إلى الخُطب، فأبو حية يخاطب الخصوم بلسان الفارس البليغ بقوله: أيها المغتر بنا، والمجترىء علينا... ودون كيشوت يخاطب المردة (طواحين الهواء) لا تهربي أيتها المخلوقات الجبانة...

**وخلاصة القول**: إن التشابه ظاهرٌ بين شخصية أبي حية ودون كيشوت، ويحتمل أن يكون هذا التشابه وقع مصادفة، وكذلك لا يبعد أن تكون هناك علاقة تأثير وتأثر بينهما لا سيما أن الأدب الإسباني نهل من الأدب العربي

بفعل الوجود الحضاري العربي في الأندلس وهذه المسألة لا أريد إغلاقها، بل أتركها مفتوحة لظني أنها تتسع لكثير من البحث والحوار.

## الحــواشي

١- طبقات الشعراء لابن المعتز: ٣٧١.
٢- زهر الآداب، الحصري: ٢١٩/١.
٣- الموشح، المرزباني: ٢٠٠.
٤- الديوان بتحقيق: يحيى الجبوري: ٤٢.
٥- الأغاني: ٥٣٢/١٧.
٦- المصدر نفسه.
٧- المصدر نفسه.
٨- المصدر نفسه.
٩- المصدر نفسه.
١٠- دون كيشوت لسرفانتس ترجمة: سهيل أيوب ٣٠.
١١- دون كيشوت بين الوهم والحقيقة، غبريال وهبة ص:٦٤.



* * *

## كتاب الشهر

# الصحة في العالم الثالث



**ميخائيـــل عيـــد**

**هذا الكتاب الصادر عن وزارة الثقافة في دمـشق ويحـمل الرقم (١١) في سلسلة «دراسات اجتماعية» التي تصدرها الوزارة كتـاب يثـير الأعصاب ويستـفز المشاعر الانسانية وذلك لأنه يصور بشيء من الأمانة وبشيء من الشعور الانساني بعض مايعانيه «العالم الثالث في ميدان الخدمات الصحية من نقص كبير في بعض الأماكن ومن غياب شبه تام حتى للنظافة.**

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة والمقالة، ويهتم بالترجمة، من أعماله: (حكايات وأغاني)، (ملاحم الجبال الهرمة)، (أبطال وطباع).

ومن أين تأتي النظافة الكثيرين من أبناء هذا الكوكب إذا كانت المياه التي يشربونها ويغتسلون بها هي مياه غير نظيفة.

الكتاب لعدد من المؤلفين وقد ترجمه المرحوم الاستاذ عيسى عصفور ويقع في (٣٠٠) صفحة.

وندخل جو الكتاب من السطر الأول، إنه الجو الذي يحمل القشعريرة إلى الجسد، ويحفز العقل على طرح الأسئلة التي تختصرها كلمة «لماذا». وتبقى «لماذا هذه» ترافقنا حتى بعد أن نطوي الصفحة الأخيرة من الكتاب، بل ويخيل لنا أننا سنقرأها مكتوبة على كل الجهات التي نوجه إليها أبصارنا «إن فتح ملف الوضع الصحي في العالم الثالث هو تعرية لافدح ظلم وقع في القسم الأخير من القرن العشرين: ذلك أن أكثر من نصف سكان العالم لم يهيأ لهم أي شكل دائم من أشكال العلاج، وأكثرية نساء العالم يضعن حملهن دون أي اسعاف، وأربعمائة وخمسين مليون كائن بشري يشكون الجوع، ومليارى انسان محرومون من الحصول على الماء الصالح للشرب» ويرد بعد سطور «إن ربع سكان العالم الثالث ذي اقتصاد السوق يشكون سوء التغذية وفي بعض بلدان افريقيا يصل سوء تغذية الأطفال إلى ٤٠٪» (ص٥).

وحتى الأمراض العادية، قليلة الخطر تأخذ أبعاداً «غير معروفة في البلدان المتطورة» «الملاريا تهدد نصف سكان العالم، والبلهارسيا تصيب نحو ٢٠٠ مليون شخص والتراخوما ٤٠٠ إلى ٥٠٠ مليون» (ص٦).. والحال في العالم الثالث لاتبعث على التفاؤل لأن «الوضع الغذائي في العالم الثالث قد تدهور» كما يسهم في سوء الحال تلوث البيئة، وعدم الحصول على الماء النظيف، فأكثر من مليار وثلاثمائة مليون نسمة محرومون من الماء النقي. (ص١١) «وإن بشراً كثيراً في العالم الثالث لايتناولون يومياً سوى مايقرب من ٤٠ غراماً من البروتينات» أي «أقل من نصف المعيار المثالي الغربي (ص١٧)

وحيث يوجد سوء التغذية يوجد سوء الانتاجية، وكثيراً مايرافق سوء التغذية الناس حتى قبل أن يولدوا، وسوء تغذية الجنين «تنعكس مباشرة على تطور دماغه» (ص٢١) ويكون الجسد عرضة لشتى الأمراض، ويكون مجرداً من سلاح مقاومتها بفاعلية. وتكتمل الدائرة الجهنمية: سوء التغذية يضعف الانتاجية، وضعف الانتاجية يؤدي إلى سوء التغذية وتكون العاقبة الحاق الضرر بالنمو الفردي والجماعي.

وتنفتح الدائرة الثانية وتكون أدهى من الأولى، فهي شقيقتها، البكر أو هي اختها التوأم: «منذ ربع قرن والمعونة الغذائية التي تقدمها البلدان الغنية تتيح أن تتلافى موت آلاف الفلاحين الفقراء الذين يقاومون «العلم» و«التقنية» ولكنها تتيح أيضاً تلافي ثورة آلاف الفلاحين الفقراء. ومعروف إلى أي مدى أصبحت المعونة الغذائية الثنائية، على مر السنين، سلاحاً اقتصادياً، تجارياً، سياسياً ودبلوماسياً يرمي إلى الإبقاء على روابط التبعية والحالة الراهنة الاجتماعية وإلى تقويتها» (ص٢٨).



ويُوجه جل «التوزيعات» إلى الذين يعانون أحياناً، من كوارث بيئية أو طبيعية أو لمن جوعهم ظاهر للعيان ولا يوزع شيء على الذين يعانون من سوء تغذية مزمن. فهم لايوزعون الا «في الحالات الملحة» وكان الأفضل القيام بأعمال تنمية «متكاملة» هي أكثر تطلباً، وأصعب، ومنافعها أقل ظهوراً فورياً ولكنها بالتأكيد أضمن نجاحاً على المدى الطويل» (ص٢٩).

وتتوالى الأرقام المخيفة حول عدد المرضى والمصابين بفقر الدم (٧٠٠ مليون) (٢٥٪ منهم من الأطفال و٤٠٪ منهم من النساء) وتضخم الغدة الدرقية «يصيب نحو ٢٠٠ مليون شخص في العالم» وتحاشي اصابة هؤلاء لاتكلف سوى اضافة بعض اليود إلى الماء الذي يشربونه.. وثمة اصابات أخرى لاتتطلب أكثر من حلول بسيطة، لكن هذه الحلول غير موجودة، لسبب ما، وقد تكون

الأسباب أكثر من أن تحصى، وقد يكون أكثرها معروفاً للجميع لكن الذين يريدون ازالتها لايستطيعون والذين يستطيعون لايريدون، وهكذا ندخل في دائرة أخرى حيث تكون البداية متعلقة بالنهاية، والنهاية معروفة منذ البداية..

وتحت عنوان «أمراض استوائية ستة يجب قهرها» نقف وجهاً لوجه أمام «الملاريا، والبلهارسيا، ومرض النوم، والبرص، وداء الخيطيات - ومنهى عمى الوديان - والليشمانيات، ونطلع على أخبار مابذل من جهود دولية لمكافحتها ولدراسة غيرها كالكوليرا والأمراض الاسهالية الأخرى.

فالملاريا مازالت تهدد ٤٠٪ من سكان الأرض، ونحو مليارين يعيشون في المناطق المصابة بها، وهذا العدد في ازدياد مستمر.. وعدد المرضى «أكثر مرتين ونصف المرة مما كانوا عليه عام ١٩٦٨» فقد أخفقت عملية استئصال هذا المرض. وقد أعلنت الهند عن أربعة ملايين اصابة عام ١٩٨٢. «فما عسى أن يكون العدد اليوم؟» والملاريا هي «أحد الأسباب الأولى لوفيات الأطفال في العالم» وهي عائق كبير للتنمية الاقتصادية والوضع «يتفاقم من سنة إلى سنة» (ص٣٤) لقد اصطفيت سلالات «من البعوض قادرة على المقاومة الفعالة للمنتجات السامة.. ثم صار الطفيلي نفسه أكثر مقاومة للأدوية وقد أخذت هذه المقاومة المزدوجة أبعادها: «فهي إذ نشأت في الشرق الأقصى، وبخاصة في فيتنام، أثناء الحرب، انتقلت إلى أجزاء واسعة من اسيا واميركا اللاتينية وأصابت افريقيا الشرقية» (ص٣٥) فهل هذه السلالة «المجيدة» احدى النتائج «المجيدة» للحرب ضد فيتنام؟

وخشيت البلدان الصناعية من استيراد هذا المرض فراحت تبحث عن لقاح مضاد.. وثمة أكثر من عشرين فريقاً «يعملون على ايجاد لقاح» (ص٣٦) وخصوصاً في الولايات المتحدة وانكلترا واستراليا وفرنسا. أما مكافحة الملاريا في بؤرها المعروفة ومكافحة البعوض الناقل للعدوى فقد اهملت منذ سنوات، واهمل تدريب المكافحين الشبان إلى حد كبير.. (راجع ص٣٨)

أما البلهارسيا فيجري الكلام عليها تحت عنوان ذي دلالة كافية وهو «البلهارسيا: ٢٠٠ مليون مريض» ثم يجري الكلام على كيفية استفحال المرض وانتقال العدوى.. وقد توصل «الصينيون، كما يبدو إلى شيء من تخفيض البلهارسيا في بضع سنوات» والطريقة التي استعملها الصينيون كانت بسيطة جداً «عدد من الامشاط والمعازق» وزنود الشبان المتطوعين. (راجع ص٤٠)

أما دولة ذبابة النوم «تسي – تسي» فتقوم على عشرة ملايين كيلومتر مربع في افريقيا أي ثلث مساحة القارة وتسجل سنوياً أكثر من عشرين ألف اصابة بهذا المرض. وهذا يحتاج إلى تقوية أجهزة المكافحة فاهمالها أو اضعافها سيؤديان إلى عودة المرض عودة وبائية. (راجع ص٤٢).

ولعلّ «الطرفة» الأكثر ايلاماً من بين الطرف في عالم الأدوية المعاصر، الذي تحكمه مقتضيات السوق والتسويق، هي تلك «الطرفة» الواردة على الصفحة (٤٤) حيث جاء «ومرض النوم البشري ليس سوقاً كافية لاثارة اهتمام الشركات الصيدلانية الكبرى» ولهذا السبب تقرر حثها على «دراسة واختبار جزيئات جديدة قاتلة لحشرة النوم».



وترد على الخاطر عشرات الأسئلة الخبيثة لكن طريقة طرح الكتاب الرصينة جداً والجادة فعلاً للمسألة يكبح تدفق الأسئلة الجانبية ويعيد القارىء إلى متابعة القراءة، فهنا ومن كل صفحة تبرز أصابع الاتهام من بين السطور، فالوقائع هي التي تشير وهي التي تتهم وهي التي تسخر أحياناً وتبكي أكثر الأحيان. ففي فولتا العليا مركز «لمكافحة الأمراض المستوطنة» يشرف الفريق الذي يعمل فيه «على ثماني دول في افريقيا الغربية» وهذا الفريق «يتألف من طبيب واحد وأربعة ممرضين».. وإذا أجرينا عملية قسمة بسيطة وجدنا أن نصيب كل دولة من هذه الدول هو «نصف ممرض» (ص٤٤) وتضاف إلى نقص الوسائل «أسباب أخرى» يعددها المؤلفون بصبر ودقة وطول اناة.. أما الحل فيحتاج إلى فرق متعددة الفروع «تضم علماء طفيليات وعلماء حشرات طبية، وعلماء سكان، وجغرافيين وعلماء اجتماع عند الاقتضاء» (ص٤٥).. وأما

تأثير مرض النوم على تربية المواشي فكبير «ففي مناطق السهوب الرطبة وحدها في افريقيا حيث يعيش حالياً عشرة ملايين رأس بقر يؤكد الاختصاصيون أنه يمكن تربية ١٢٠ مليون رأس بعد أن تتوقف أمراض النوم» (ص٦٤).

أما الجذام فيصيب نحو ١٦ مليونا وهذا رقم غير دقيق.. فثمة عدد مماثل من المرضى غير المعدودين وبالتالي فهم لايعالجون. إذ تزداد كلفة معالجة هذا المرض.. وتبقى الأساليب القديمة في معالجتهم سارية المفعول في أيامنا.. فهم يعزلون أو يبعدون.. كتب راول فوليريو قبل وفاته عام ١٩٧٧ مايلي: «المجذومون؟ لقد وجدت أناساً منهم في السجون، وبين المجانين، محتجزين في مقبرة محوّلة، قابعين في الصحراء، محاطين بأسلاك شائكة ومع أماكن مراقبة ومدافع رشاشة. ورأيت جراحهم التي يتجمهر عليها الذباب، وأكواخهم العفنة، والصيدليات الخالية من الدواء، والحراس ببنادقهم. رأيت عالماً عجيباً من الأهوال والآلام وانقطاع الآمال» (ص٥٠)

أما الليشمانيات، وسببها لدغة الحشرات فتترك الطب عاجزاً أمام أخطر الحالات. فالاصابات تقدر سنوياً بأربعمائة ألف اصابة سنوياً.. والمرض يتقدم من غير عوائق في العديد من بلدان افريقيا وأميركا الجنوبية والهند..

وعمى الوديان كلمة أصبحت مألوفة في لغات بعض البلدان وهم يقولون «إن ذهبت إلى هناك عميت عيناك».. وإذا كان لم يسبب مشكلة صحية في اليمن والعربية السعودية وأميركا اللاتينية فقد أخذ «أبعاداً فاجعة في افريقيا السوداء، وبصورة خاصة في الساحل» (ص٥١).

«وفي هذا الجزء من افريقيا أخذت الآفة أبعاداً جعلت ودياناً بكاملها تقفر من سكانها، وحين نقول الوديان نعني المناطق الوحيدة الخصبة في شبه الصحراء هذا.» وإذ عجز الطب أمام هذا المرض تقرر التأثير «في عمى الوديان بالقضاء على الذبابة الناقلة وهي في مرحلة اليرقة» أي في مواطن تكاثرها «مجاري المياه السريعة المنسوب وبالتالي الكثيرة الاوكسجين» (ص٥٢) ويدور

جدل سياسي واقتصادي تنموي كما يدور جدل فني حول هذا المشروع.

تحت عنوان «حالة المرأة ووضعها السكاني» ندخل خضماً صاخباً.. فكيف سيتطور علم السكان؟ وكيف ستعالج مسألة تحديد النسل؟ وكيف ستعالج مسألة الاجهاض التي تودي كل سنة بحياة المزيد فالمزيد من النساء؟ وكيف ستعالج أوضاع النساء في بعض المجتمعات التقليدية؟

لقد اتخذت اجراءات، وتحققت خطوات إلى الأمام وارتكبت أخطاء.. وتبقى المسألة قائمة بكل أبعادها الفردية والمجتمعية والدولية. ويبقى جوهر المسألة كما كان: هل سنقضي على الفقر والاختناقات التنموية في العالم بحبوب منع الحمل التي يسخو بها العم سام كثيراً، أم بتلبية الحاجة الملحة إلى التنمية الاقتصادية في الكثير من بلدان العالم الأكثر تخلفاً حيث النسبة الأعلى من الزيادة في عدد السكان؟

لقد كان تنامي عدد السكان في اوروبا من عوامل نهوضها المعاصر، فكيف صارت المسألة السكانية تبدو وكأنها «العامل الرئيسي في التخلف»؟ وندخل دائرة أخرى، ندور في حلقتها المفرغة: يستحيل حل المشكلة السكانية من غير تنمية اقتصادية واجتماعية، ويستحيل الخروج من التخلف من غير سيطرة على النمو السكاني الجامح.. ولن يعترف الناس بتحديد النسل «إلا إذا سار جنباً إلى جنب مع تحسين ظروف العيش: تحسين الصحة، الغذاء، الخ». (ص٧٢).

وفي وسط هذا الخضم يسعى ممثلو العالم «الغربي» إلى طرح كلمات من شأنها تشجيع ازدياد المواليد الذي تحتاج إليه بلدانهم.

وتطرح مسألة الهجرة بحدة في أيامنا.. ففي فترة النمو الاقتصادي في الستينات فتحت أوروبا والولايات المتحدة الأبواب أمام الهجرة.. ونراهم اليوم يبعدون «الغرباء» وتصدر هنا وهناك شعارات قديمة نسبياً.. فهم يشجعون الهجرة في أزمنة حاجتهم إلى الأيدي العاملة ويثيرون التعصب العنصري أو يشجعونه في أزمنة الركود. (راجع ص ٧٣)

وتطرح في الكتاب المسائل الأساسية لمعالجة الحاجات الضخمة القائمة أمام العالم الثالث: تطرح مسألة تنامي السكان التي تعني ازدياد نسبة الجوع والفقر، ومن الأمور شبه المستحيلة أن تستمر الحالة الصحية لهؤلاء البشر على ماهي عليه من التدهور المتسارع، ففي بقاء التدهور قد يتشكل خطر على توازن الكرة الأرضية.. ويرد في الكتاب ماكتبه هيراكليت «عندما تُفقد الصحة لايمكن للحكمة أن تظهر، ولا تستطيع الثقافة التعبير عن ذاتها، ولايمكن للشجاعة أن تقاتل، وتمسي الثروة بلا نفع والذكاء غير ذي موضوع» (ص٧٧)

ويذكر الكتاب بأن منع الحمل ينتشر بسرعة في بعض الأماكن وينتشر ببطء في أماكن أخرى ويتم تحديد النسل ببطء شديد. ونصف حالات الاجهاض تجري هناك بطريقة غير قانونية.. حيث تسبب الكثير من الألم والتشوهات للنساء.. وثمة ثلاثون مليون مشوهة وفق تقديرات «هي لاشك دون الحقيقة» (ص٨١) وهنا يورد المؤلفون صوراً مؤلمة جداً.

ومن البدهي أن تقترن ظروف العيش التي يتفاقم خطرها بظروف الصحة.. فتلوث الهواء والماء، والضجيج وتدمير المساحات الخضراء هي من العوامل ذات الشأن في ميدان الحياة والصحة. وفي مثل هذه الحال يصير كل تقدم وهماً وتصبح حياة مئات الملايين في خطر.. ففي تجمعات الفقراء التي تسودها القذارة واضطراب الأمن يصل معدل وفيات الأطفال إلى المستوى الأعلى. والانسان الجاهل الذي ينهك التربة يعرضها للتصحر.. وقد أجدب أكثر من عشرة ملايين كيلومتر مربع.. و٥٥٪ من الأرض الافريقية مهدد بالتصحر. وقد أدى اضطراب العلاقات الاجتماعية وتقويمها بالمال إلى إلحاق الضرر بالتقاليد القديمة في الحفاظ على البيئة. وينعكس كل ذلك على الوضع الغذائي ومن ثم على الصحة. وبسبب «فقدان أو عدم ملاءمة أجهزة النظافة واخلاء النفايات نحو ٤٠٪ من أمراض العالم الثالث» حيث «كل ثلاثة أشخاص من كل خمسة في العالم الثالث، أي ١.٢ مليار انسان، لايملكون أية وسيلة للحصول على الماء الصالح للشرب و١.٧ مليار لايستفيدون من أية منشأة صحية ولو

بدائية» (ص٩٠) وإذا أقيمت منشآت صحية يبقى الوصول إليها صعباً إذ يتحكم به المال.. وكثيراً «مايزداد سكان مدن الصفيح ازدياداً أسرع مرتين» (ص٩٢).

وليس من سمة مشتركة بين «مدن الصفيح» هذه غير «التكدس، والقذارة، واختلال الأمن، والبؤس». والأرض التي تقام عليها هذه المدن هي «مستودعات القمامة والمزابل العامة» وهي «أيضاً المقابر» والمثال مقبرة القاهرة حيث تضم «مدينة الأموات» عشرات الآلاف من السكان.. (ص٩٤)

«وحالة الأطفال فاجعة جداً في مدن الصفيح.. فهم يذهبون ويعودون وسط المجارير الراكدة المكشوفة.. والذباب يحط على أكوام القمامة كما يحط على طعام هؤلاء الأطفال.. وكثيراً ماتنهار الأكواخ على ساكنيها حين يهطل المطر.. وعلى سكان «مدن الصفيح أن يشتروا الماء وقد "يكون الماء أغلى مائة مرة في مدن الصفيح منه في الجزء الحديث من المدينة» (ص٩٥)

ونسبة «الوفيات المفرطة في أفقر أجزاء المدن الكبرى مسألة ثابتة» وترغم «النساء على الالتحاق بدنيا العمل المأجور حيث يعانين استغلالاً شديداً كما تظهره بوجه خاص العواصم الكبرى الآسيوية أو اللاتينية - الأميركية» (ص٩٦) والطرد مخيم باستمرار عليهم، ناهيك عن أن المرض يستوفي ثمن الدواء المجاني، والموظف لايسلم ورقة إلا بهدية» (ص٩٧).. ومن هنا فإن «امكانيات العناية الصحية والتأهيل في بيئة كهذه، مزعزعة جداً، هذا إذا وجدت» وهؤلاء الفقراء يموتون «قريباً جداً من المستشفيات والجامعات والمدارس التي يكونون قد أنشؤوها باسمهم» (ص٩٨)

ويدور كلام على مسائل تخص بلداناً من العالم الثالث بأسمائها، فثمة عنوان فرعي هو «لاغوس: ثلاثة أمتار مربعة للشخص الواحد» وحيث في كل «اسرتين من أصل ثلاث لاتجد أحداً يتقاضى أجراً» (ص١٠٠) وثمة عنوان آخر «عندما تغرق سان باولو في العنف» حيث «وصار أمراً عادياً، على من يدير دكاناً أن تسلب نقوده، وحتى المطاعم المدرسية تُنهب» و«مجارير «على وجه الأرض يأتي إليها فجر كل يوم أناس يبحثون عن غنيمتهم» فقد تأصلت

البشاعة، وفي الليل يطيب لرجال الشرطة أن يطلقوا النار على المشتبه بهم».. وكثيراً مايقتل اللصوص الفقراء الذين لايحملون شيئاً يُسرق.. وتقوم روابط بين الناس العاديين واللصوصية، والمعلمات لايرغبن في «القاء دروس المساء خوفاً من أن يتعرضن للاغتصاب» «إن فساد الشرطة وعدم كفاءتها معروفان» والمحامون يرشون المفوضين المحليين فيطلق سراح المجرمين فوراً (راجع ص ١٠٤) وتتعرض المراكز الصحية للتخريب ويجري الاعلان عن مكاتب «صيدلانية يقوم نشاطها الرئيسي على شراء الذهب المسروق» وحمى الذهب لاتراعي الكنائس، فإذا ماتوهج قديسوها كثيراً تناولوهم بالحك الدقيق» ولاتراعي حرمة المقابر فثمة مشردون ينامون فيها «ويجمعون» أسنان الموتى الذهبية» (ص ١٠٥ - ١٠٦)

وتسعى دول العالم الثالث إلى وضع استراتيجيات وطنية وأكثر الأساليب تجديداً وأشدها تعسفاً كانت الأساليب التي اتبعت في كوبا وفي الصين الشعبية» وقد أوقفت في الصين الأمراض المستوطنة «الكبرى التي كانت تفتك بالسكان حتى العقود الأخيرة من السنين» وفي الهند وبنغلادش لايزال الوضع الصحي مقلقاً.. ويدفع «الأطفال أفدح ضريبة».. والبؤس «الأشد يحاذي تجمعات من الحداثة حتى في أضخم المدن» في أمريكا اللاتينية (ص١٠٩) ولاتزال افريقيا «القارة الأشد تأثراً باستثناء بعض البلدان مثل الغابون» (ص١١٠)



ويفرد المؤلفون فصلاً عنوانه «الصين الشعبية، نتائج رائعة لكنها قلّما تصلح للتصدير» فقد ارتفع المعدل الوسطي للحياة من ٣٥ سنة إلى٦٩ سنة وهبط معدل وفيات الأطفال من ٢٠٠ في الألف إلى ١٣ في الألف. وثمة متاعب لاتزال قائمة مثل عدم المساواة الاسعافية بين الريف والمدينة، ولايزال الحصول على الماء الصالح للشرب مشكلة مقلقة «ولكن تلطفها عادة الصينيين في غلي الماء الذي يشربون» ولايزال القضاء على «الجرذان والبعوض، والذباب والبق» مسألة راهنة. (ص١١٦) كما يترتب على الصين أن تجابه اليوم أمراض العالم الصناعي.. اضافة إلى بقايا الأمراض القديمة الكبرى.

أما الهند فلا تستطيع الاهتمام بجميع مواليدها (يولد سنوياً في الهند اثنان وعشرون مليون طفل) ويبدو من المستحيل «التخلص من أرقام المأساة» (ص١٢١) وانه «لمنظر جهنمي منظر هذه اليتيمة الصغيرة التي عمرها ثلاث سنوات والتي التقطت صورتها في كالكوتا وهي تحاول بلهفة الرضاع من ثدي كلبة هرمة جرية ضالة منهكة القوى بحيث لاتقوى على المعارضة» (ص١٢٣) وتبقى مسألة مخيفة أيضاً ايجاد مأوى لأطفال الهند.

وتكافح بنغلادش في سبيل تطبيق «سياسة أصيلة في الاكتفاء الذاتي الدوائي».. فقد هبط مستوى الناس الغذائي كثيراً ونقص التغذية هو السبب الرئيسي في نسبة الوفيات العالية، ولاسيما وفيات الأطفال. والانتاج الغذائي لايكفي لتغطية حاجات الشعب الدنيا، «والضغط البشري على الأراضي الصالحة هو أشد ضغط في العالم، ولكن التفاوت في توزيع هذه الأراضي كبير جداً أيضاً» ودخل الفرد من «أدنى الدخول في العالم» (ص١٢٦).

وكانت الشركات الدوائية الدولية الكبيرة تسوق ١٧٠٠ دواء غير نافع بل ضار في بنغلادش وقد أصدر الجنرال أرشاد مرسوماً يمنع انتاجها وتسويقها فمارست عليه الولايات المتحدة والشركات الكبيرة «ضغوطاً شديدة. لكنه صمد للضغوط ونفذ سياسة خاصة «يمكن أن تبدو كنموذج في العالم الثالث» وشرعت البلاد تنتج الأدوية الأساسية وتشجع الصحة المشتركة وخصوصاً أعمال الوقاية والتأهيل ومكافحة الفقر. (راجع ١٢٨ – ١٢٩).

وفي ليل الآلام الأمريكية اللاتينية تبدو التجربة الكوبية متميزة ومتألقة، فقد بذلت كوبا منذ ١٩٥٩ «جهداً رائعاً يعترف به جميع الناس في مجال الصحة» (ص١٣٢)

وتذكر الاحصاءات أنه «يموت مليون طفل في أميركا اللاتينية بسبب الجوع ونقص الغذاء».. وان واحداً «من سكان البيرو يموت كل يوم» (ص١٣٤) «وفي غواتيمالا ٢٨٪ من الأطفال الذين ظلوا أحياء بعد السنة الأولى سيئو التغذية وسيموت نحو ٤٠٪ منهم قبل بلوغهم الخامسة من العمر» وفي

«نيكاراغوا كما في كوبا ولأسباب مماثلة بذلت جهود رائعة لصالح الصحة منذ عام ١٩٧٩، فانخفض معدل وفيات الأطفال بمقدار ٢٠٪» (ص١٣٥).

ويدور كلام على «مجاعة دورية في البرازيل» ثم على «كوبا: النجاح الأول لنظام كاسترو» وهنا يجري الكلام باسهاب على نجاح التجربة الكوبية، وعلى النواقص فيها، مثل الميل إلى الاسترخاء لدى العاملين الصحيين والافراط في الشكليات، مع أن الكل مجمعون على أن «الأطباء هم أكثر الكوبيين عملاً».. فكوبا تريد أن تصبح «قوة طبية في خدمة شعبنا وفي خدمة البشرية» كما أعلن كاسترو. (ص١٤٣)

ويضع مؤلفو الكتاب «الأردن في طليعة البلدان العربية» في المجال الصحي.. وينوهون بمدينة الحسين الطبية وبدور الجيش في ميدان الخدمة الطبية وحيث يوجد من «الأطباء أكثر مما ينبغي» (ص١٤٨) كما يشيرون إلى دور «المشفى الاسلامي في عمان» الذي يقوم بدور طبي مجاني أو شبه مجاني بتمويل من الكويت والسعودية. ثم يدور كلام على التفاوت بين الأغنياء والفقراء وازدياد كلفة الطب الجراحي وغيره..

وتحت عنوان «اليمن الشمالي القديم والحداثة» نقرأ معطيات محزنة «٢٠٪ من الأطفال» يموت قبل عيد ميلادهم الأول ويموت ثلثهم قبل الخامسة من العمر» وعدوهم الحصبة، والكزاز، والسل، والأمراض الاسهالية والتنفسية «وثلاثة أرباع السكان الأصليين لايحصلون على أية خدمة صحية أو على الماء الصالح للشرب، وظروف ولادة النساء هي في أغلب الأحيان من أسوأ مايكون» (ص١٥٦).

لكن اليمن يظهر «أيضاً وجه البلد الذي تكثر فيه المبادرات التي ماكان لشيء أن يسمح بالتنبؤ بها قبل خمسة عشر عاماً» (ص١٥٨).

ونمر بجمهورية مالي.. ومالي «واحد من أفقر بلدان الكرة الأرضية» فنرى نسبة وفيات الأطفال والفتيات العالية، حيث يوجد أقل من طبيب واحد لكل مائة ألف نسمة دائما الأدوية الضرورية فتستورد بنفقات باهظة وتوزيعها على رقعة مالي كلها ليس على مايرام» (ص١٦٣).

وثمة خطة وطنية بدأت تعطي ثمارها «ولسوء الحظ أن بعض برامج التطوير الصحي الممولة والموحى بها من الخارج غير ملائمة ومصيرها، آخر الأمر، الفشل» (ص١٦٦).

ونعرج على «غابون جمهورية المتناقضات» ونرى لوحة أقل قتامة بقليل وتبقى المتاعب كثيرة..

وعقدت الندوات والمؤتمرات القارية والعالمية لمواجهة الخطر، ووضعت تصورات وتشخيصات ووضعت خطط ثم أعيد النظر جزئياً أو كلياً بالسياسات الصحية واقترحت نماذج جديدة غير النموذج الغربي وأعد نظام «للصحة بالمناقصة» لأفقر البلدان.. وقدمت معونات من أجل تحسين الصحة في العالم الثالث وحاول بعضهم فرض النظام الغربي ورأى آخرون أنه «لايمكن أن يكتفى باستيراد النظام الغربي استيراد محاكاة» فالأمر يتطلب «عملاً من مجتمعات القرية والمدينة وتطوير انجازات صغيرة كثيرة منسقة في تصور اجمالي» (ص١٧٩) وحدثت اختلافات في الممارسة الملموسة. وتتجه اليونيسيف» نحو «النساء والأطفال أولاً». وهي لاترى صحيحاً أن «ننتظر لتحسين صحة الأطفال اسقاطات التنمية» فهذه قد لاتحدث، ثم هناك أساليب يمكن استخدامها حالاً وبكلفة قليلة كي تهبط نسبة وفيات الأطفال ونسبة مرضهم. وإذا كان يموت يومياً في العالم الثالث أربعون ألف طفل قبل اتمامهم السنة من العمر ففي الامكان انقاذ نصفهم فوراً.. فيمكن تحسين تغذية الأطفال، وتشجيع الارضاع من الثدي، واضافة الماء عن طريق الفم في حالات الاسهال، والتلقيح وتكميل تغذية الأم والطفل، وتشجيع التعليم النسائي.. فأول من «يحمي الطفل هو بيئته القريبة أولاً، وامه قبل كل شيء» (ص١٨٥) وتسعى اليونسيف إلى الحصول على تمويل ذاتي عن طريق تبرعات الدول والأفراد وعمدت إلى بيع «بطاقات التمنيات» الذي يدر عليها «سنوياً نحو ١٥ مليون دولار» (ص١٩٠).

وتقحم الولايات المتحدة الأمريكية نفسها في عمل منظمات الصحة الدولية، وتناور حتى من اجل ابعاد الممتازين من غير الأمريكيين الأمر الذي أثار امتعاض الكثيرين (راجع ص ١٩٠ - ١٩١)

ودخل «الذئب السياسي إلى منظمة الصحة العالمية، وهو اليوم موجود فيها، ويجب أن نعيش معه» (ص١٩٢) وتجري الأعمال وسط الاتهامات أحياناً ووسط التنبيه ولفت النظر، ويرد اسم الديمقراطية هنا وهناك ويكون غطاء لمآرب قد تخدم كل شيء غير الصحة.. ويسعى مسؤولون كي تكون «منظمة الصحة العالمية هي منطلق للحياد الديناميكي» كي تستطيع «تثبيت حقائق معترف بها واعلانها» وهم يعلمون أن «عمل المنظمة يرتكز إلى التزام سياسي، فإذا لم يوجد فلن توجد موازنة، «وان لم تكن موازنة فالعدم والفوضى» (ص١٩٤).

وتقرر في عام ١٩٧٧ رفع شعار «الصحة للجميع في العام ٢٠٠٠» وحددت نظرية «العلاجات الأولية في الصحة» وأعلن أن «تحسين الصحة جزء لايتجزأ من التنمية الاقتصادية، واتفق على القيام بتطوير التكنولوجيا الطليعية الاستشفائية «وتطهير البيئة وجر المياه الصالحة للشرب إلى المدن والقرى، وبناء مجارير وأنظمة لاخلاء النفايات وإبادة الحشرات الناقلة للطفيليات» (ص١٩٨).

والمعلوم أن شراء جهاز «تصوير محوري طبقي» يكلف قدر مايكلف تلقيح أطفال بلد نام كلهم ضد الحصبة، وهذا يؤدي إلى تدارك «وفاة خمسمائة ألف منهم في السنوات العشر المقبلة» (ص١٩٩) وفي هذا السياق، حيث الفقر والفاقة «تكون التنمية القروية هي السبيل الممكن الوحيد» (ص٢٠٠) لكن هذا الممكن الوحيد يصطدم بمشكلة سياسية. فمثل هذه البرامج يمكن «أن تقيد النفوذ الذي قد تمارسه البلدان الغنية، عن طريق مساعدتها، على أفقر البلدان» (ص٢٠٢) فالأقوياء يريدون أن يبقى الفقراء أسرى الحاجة إلى مساعدتهم.

وللبنك الدولي أيضاً «مشاريعه الصحية» والمجموعة الاقتصادية الأوروبية تنوي القيام بعمل «غذائي لصالح البلدان الفقيرة» والولايات المتحدة تقاوم ذلك.. وتظل مكافحة الجوع في العالم مسألة تزداد حدة، وموضع مضاربات سياسية.

وتحت عنوان «المساعدة الفرنسية الثنائية وعمل المنظمات غير الحكومية» يدور الكلام على «عمل فرنسي صحي في العالم الثالث يسعى إلى توجّه جديد». ويستعرض المؤلفون حال الصحة في العالم الثالث وماتقدمه فرنسا من

معونة «للدول الناطقة بالفرنسية أساساً» وغيرها من الدول.. كما يذكرون ما أعدته فرنسا من «قوة حيوية للحالات المستعجلة» و«عمل المنظمات غير الحكومية: تشجيع فكرة الصحة القروية» وبعض المنظمات التي «يلجأ إليها لقضاء العطل» و«مركز مكافحة الجوع» ودور منظمة «أخوة البشر» والحملة التي تشنها بخصوص بعض الأدوية الضارة ووسائل البيع التي تستعملها «بعض الشركات المتعددة الجنسيات، التي تصل إلى حد الدعاية الكاذبة، وضد استخدام العالم الثالث بمثابة مستودع أو «مقذرة» للأدوية التي يتخلص منها الغرب» وغير ذلك من ايجاد البديل المحلي للأدوية والأغذية الغربية» (راجع ص ٢٢٠).

وندخل باب «الصحة والتنمية» فنلمس أول ما نلمس آثار التبعية التي تشمل «معظم القطاعات الرئيسية: التبعية التعليمية والجامعية، والتبعية التكنولوجية والتبعية الصناعية» والحاجة إلى التأهيل ماسة صحياً كما هي ماسة صناعياً.. وثمة في العالم الثالث «طب تقليدي» عظيم الشأن وهي لا تنوي التخلي عنه. ويتناقض التقليدي مع الحديث هنا أيضاً.. وفي كلتا الحالين تلزم كوادر وسيطة. وتقام «مستشفيات على الطريقة الغربية» مع وجود سوء التغذية واستفحال الأمراض «القابلة للانتقال» وصيانة المستشفيات باهظة الثمن.. فما العمل؟.. فإلى جانب المجارير والمستنقعات والأكواخ التي يتكدس فيها الفقراء تقام المشافي الحديثة جداً التي فيها «أكثر التجهيزات الطبية تطوراً» «هذا الوضع وهذا التضاد يرمزان بوضوح شديد إلى المعضلة ذات الحدين التي تجابهها أفقر بلدان العالم» (ص ٢٣٠)

وتأتي هجرة العقول، ومنهم الأطباء لتزيد الأمر تعقيداً فإن «أضخم «مصدري» الأطباء هم أنفسهم مع ذلك دول فقيرة جداً» (ص ٢٣١) وكثيراً ما يمتص «عمل المستشفى المركزي في العاصمة مقدار نصف كامل موازنة البلاد الصحية».. وبرامج التعليم هنا منقولة عن الغرب فلا يحتل فيها «الطب الاستوائي سوى جانب ضعيف» «وعلم صحة البيئة، والتنظيف قلما ينظر إليهما كفرعين طبيين». (ص ٢٣٢) وكثيراً ما تتحول المشافي الضخمة إلى «مؤسسات

البذخ المخصصة لخدمة أقلية تقيم في المدينة وغير مصممة على أن تدع نفسها تقع في زاوية النسيان» (ص٢٣٤).

وينوه المؤلفون بعبرة «أغاخان» حيث لا «حاجة لأن يكون الانسان مسلماً» كي يفيد منها.. (ص٢٣٥) ثم يعودون إلى الكلام على هجرة الأدمغة المأساوية ويوردون أرقاماً عن المثقفين الذين تؤهلهم بلدان العالم الثالث ولاتستفيد منهم. ففي العالم نحو «مائة وأربعين ألف طبيب يعملون في غير بلدانهم الأصلية التي تدربوا فيها» وجلهم يعملون في الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا وفي ألمانيا واستراليا.. والبلدان المتطورة «التي يقيم فيها ثلث البشرية تملك ثلاثة أرباع الهيئة الطبية العالمية» (ص٢٣٧) وقد وفرت الولايات المتحدة «منذ الآن أكثر من ستة مليارات دولار باستيرادها أطباء تعلموا في الخارج» (ص٢٣٨).

ويجري عرض لتجارب بعض البلدان الفقيرة وتورد آراء محددة لشخصيات طبية واجتماعية.. ثم نصل إلى «المناهج الصناعية ومقتضيات التنمية» ونقف أمام مطلبين متناقضين: فالصناعة كي تتطور تحتاج إلى أسواق والعالم الثالث لايستطيع تقديم ضمانات مالية تغطي الربعية ولايستطيع أن يكتفي بالتبعية الكاملة التي تضعه تحت «رحمة القرارات التي تتخذها الشركات الكبرى في البلدان المتطورة» (ص٢٤٥)



ويدور كلام على «أطعمة الأطفال» والاتهامات التي وجهت إلى شركة «نستلة» وسلوكها غير الأخلاقي وأساليبها الاعلانية وتوزيعها «عينات مجانية كثيرة» لاقناع «الأمهات بفائدة الحليب الصناعي» (ص٢٤٦).

ويدور كلام على أطعمة بديلة مثل «الفاصولياء المجنحة» التي وصفت بأنها «غذاء ثوري» ومثل «طحين الرفاهية» الغني بالبروتينات النباتية.. كما يدور كلام على «استراتيجية التلقيح الجديدة» التي تهدف إلى تلقيح «جميع أطفال العالم» (ص٢٥٢).

ويجري العمل من أجل اقامة تنسيق كامل في هذا الميدان «وتجدر الاشارة إلى أن هذا الجهد الكبير في التنسيق يقع حالياً، في فلك يكاد يكون أميركياً حصراً» (ص٢٥٣)

وتقف أمام هذه الاستراتيجية مصاعب كثيرة.. منها ماله طابع حقوقي وإداري وجمركي ومنها مايتعلق بالنقل والخزن والايصال إلى المواقع مع سرعة عطب اللقاحات. وتبقى قائمة مسألة تذليل العقبات الفنية وهي كثيرة.. فثمة الكثير مما كان «في البداية يبدو ويُعدّ ترياقاً أصبح في كثير من الأحوال مصدراً للكوارث» فقد أرسلت إلى العالم الثالث أدوية «مقوية» توقف النمو وتعطل النشاط الجنسي تماماً.. وأرسلت أخرى كانت تسبب أمراضاً عصبية قد تجلب «العمى أوتؤدي إلى الموت» (ص٢٦٠ – ٢٦١).

ويكون لزاماً على بلدان العالم الثالث أن تعمل على «تحطيم التبعية الدوائية.. فهي موضوع استغلال وابتزاز.. إذ تستورد منها المواد الأولية الطبية أحياناً ثم تعاد إليها بأسعار تستنزف الكثير من طاقتها المادية.

وتعمل منظمة الصحة العالمية على تنظيم سوق الدواء العالمية وتزويد العالم الثالث بالأدوية. ويدور هنا جدل كثير وتطرح مسائل كثيرة.. ويختزل الجدل بالقول بضرورة ايجاد «تنظيم دقيق» لمواجهة الدعاية الضخمة المبالغ فيها والأسعار الباهظة، ولكشف مضادات الاستطباب.. ويعترف المنتجون والباعة «بأن انحرافات قد اقترفت ولاشك» (ص٢٦٩) لكنهم يزعمون أنهم زودوا أنفسهم وصناعاتهم «بقانون سير» وهذا يكفي.. وكثيراً ماتحدث في منظمة الصحة العالمية تجاوزات «سياسية لاتؤدي إلى صفاء المناقشات» (ص٢٧٠)

ويقر المؤلفون بوجود مشاكل مع الأخلاق لدى الصناعة البيولوجية كصناعة التلقيح وصناعة الحليب.. فالأمر متعلق بالحياة والموت، بسوء التغذية وبالجوع.. والشركات «الكبرى المتعددة الجنسيات» متهمة في هذه الأيام (ص٢٧١) فهي تسعى إلى الربح بأية وسيلة. وفي افريقيا قولٌ مأثور هو «لاتعد أولادك إلاّ بعد الحصبة».. وتلك المفارقة شديدة الايلام.

وتبدو المفارقة على شكل آخر أيضاً.. فهم يزعمون استحالة تلقيح «مليار طفل في العالم في حين يلقح كل سنة خمسة عشر ألف مليار فروج ضد مرض تنكسي، هو مرض ماريك – بواسطة لقاح هو أسهل اللقاحات عطباً وأكثرها تطوراً» (ص٢٧٥).

وتقع شعوب العالم الثالث بين فكي كماشة جمود الكثير من «معاهد الدولة ومقاومتها للتجديد وبين الجشع التجاري لدى بعض الشركات المتعددة الجنسيات» (ص٢٧٦).

ويرى المؤلفون ضرورة بقاء الطب التقليدي فهذا الطب «جزء لايتجزأ من ثقافات أكثرية بلدان العالم الثالث، وحيويته نفسها جزء من عملية التنمية» ولأن «علم خبراء المداواة التقليديين واجب الحماية من التفكك الثقافي الذي يهدد هذه المجتمعات الهشة» فهذه المعركة نوع من معركة «العلم الكبيرة ضد النزعات التي تعوق التقدم والمعرفة» (ص٢٧٨).

وإذا كان العلماء ينظرون في معظم الأحيان إلى الثقافة الشعبية «كمخلفات قديمة» أو «كأنواع دنيا» فان بعض المجتمعات تعيد النظر في «قيمة النموذج العلمي في توجيه الحياة البشرية» بصرامته التي لاترحم.. وثمة علماء نفس «راحوا يكتشفون في العلاجات التقليدية، في افريقيا بوجه خاص، الطريقة الرائعة التي كان المجتمع يأخذ بها على عاتقه قضايا أفراده. وكان هذا عالماً حقيقياً انكشف عندئذ للغرب الذي أصبح يقظاً، عالماً تتجاوز فيه التعاويذ وأنجع النباتات، والضمادات والرقى» فالعلاج ليس مجرد عملية مادية صرف. (راجع ٢٧٩)

«ويعترفون بأن هذا الطب الغربي قادر على التأثير السريع في الأعراض، ولكن الأسباب العميقة لايوصل إليها إلا بالطب التقليدي وحده» (ص٢٨٠).

ويجري دمج الأطباء الممارسين التقليديين فتدرب القابلات فنياً ويثابرن على عملهن في قراهن.. والنساء يثقن بالمسنات أكثر مما يثقن بالشابات..

وتقوم أنواع «الطب التقليدي بدور الحصون الثقافية» وهي تستطيع التعايش مع الطب الغربي من غير أن تزول من الوجود. فلا يستلزم «ازدهار الطب الغربي التخلي عن طرق المعالجة الأخرى. وأنواع الطب الآسيوية تقدم ألف مثال على هذه الملاءمة بين التقاليد والتقنية.» فالكثير منها ذو قيمة تجريبية كبيرة.. وخصوصاً عن عالم النبات.. وثمة أماكن كثيرة هناك لايكون العلم هو ماتشعر بوجوده فيها بل الدين وثقافة الأجداد والعلاقات المباشرة بين المرضى

والمعالج. فالناس محتاجون «إلى من يستمع إليهم ومن يأخذهم على عاتقه» وفي هذا رفض للانحباس «في الصورة المادية المتصلبة التي يقدمها الطب لكل فرد عن نفسه» واللجوء إلى الطب التقليدي يعبر عن حاجة روحية «لا تجرؤ على الاعلان عن نفسها كلياً، وما أكثر التصرفات اليومية التي نستجيب بها، في مجتمعاتنا، كما في غيرها، للمرض ولقلق الموت».. والطب لايكفي للرد على كثير من الأسئلة التي قد تكون من اختصاصه «لكنها موجودة وثقيلة بحيث ينوء بحملها هو وحده» (راجع ص ٢٨٦ – ٢٨٧).

ويختتم الكتاب بجدول من عدة صفحات عنوانه «صورة سكان العالم»..



* * *